U d'/ of Ottawa
39003000629229

UNIVERSITAS
G. M. I.
STUDIOSORUM

7-11-52

La Volonté de croire

DU MÊME AUTEUR

Le Pragmatisme, avec une introduction de M. Bergson (*6e mille*). Un vol. in-18. . . . . **3 50**

Philosophie de l'expérience (*8e mille*). Uu vol. in-18. **3 50**

Bibliothèque de Philosophie scientifique.

WILLIAM JAMES

DE L'INSTITUT

La volonté de croire

TRADUIT PAR

LOÏS MOULIN

Université d'Ottawa
BIBLIOTHÈQUES
Université d'Ottawa
University of Ottawa
LIBRARIES
University of Ottawa

PARIS

ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR

26, RUE RACINE, 26

1916

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction réservés pour tous les pays.

UNIVERSITAS

B
945
.J2W5F
1916

Droits de traduction et de reproduction réservés
pour tous les pays.
Copyright 1916,
by Ernest Flammarion

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

« L'humanisme, dit un disciple de William James[1], consiste à apercevoir que le problème philosophique concerne des êtres humains, luttant pour comprendre un monde d'expérience humaine par les ressources de l'esprit humain... Il demande à la philosophie de prendre pour prémisses la nature *intégrale* de l'homme, et pour conclusion sa satisfaction complète, d'écarter les abstractions qui l'éloignent des vrais problèmes de la vie....; d'embrasser toute la richesse des intelligences individuelles au lieu de les réduire à un seul type immuable, toute la richesse psychologique de l'esprit humain et la complexité de ses intérêts, de ses émotions, de ses volitions, de ses aspirations, alors même que cette méthode substituerait une complexité concrète à la simplicité de l'abstraction. »

Il semble que cette définition de l'humanisme traduise assez fidèlement la pensée générale de William James. Elle s'élève tout d'abord contre cette opinion trop répandue qui consiste à attribuer à la connaissance abstraite, à la spéculation pure, une valeur intrinsèque, comme si celle-ci pouvait subsister par elle-même, comme si elle pouvait être détachée de l'action

1. Schiller. *Studies in humanism*, p. 12 (Macmillan, Londres).

qui constitue notre raison de vivre[1]. Et, d'autre part, cette action elle-même n'est rendue féconde que par la coopération de toutes les forces de notre moi : pour comprendre la vie présente dans son mouvement incessant et pour organiser l'expérience, l'homme doit faire appel à tous les éléments constitutifs de sa nature psychologique, à ses souvenirs passés comme à tout le cortège des sentiments, des impressions, des sensations, qui le mettent en contact avec le monde extérieur.

Mais il y a, en outre, au fond de chacun de nous tout un groupe d'impulsions obscures, d'aspirations secrètes, de désirs inquiets, dont il faut tenir compte parce qu'ils représentent également des instruments de connaissance et d'action ; et peut-être même ces états de conscience possèdent-ils une valeur particulière précisément parce qu'ils nous permettent de dépasser la minute présente et de donner une direction générale à nos efforts. Cette préoccupation de l'avenir, ce besoin de substituer aux images mortes du passé la recherche d'un infini vivant, de donner à nos pressentiments la solidité de la certitude, de défendre les raisons du cœur même contre les raisons de la raison, caractérise les dix essais que nous publions ici. Le problème religieux y occupe une place prépondérante; lui-même est strictement associé à la question morale et à la question du libre arbitre.

Ce sont là, dira-t-on, des controverses anciennes et sur lesquelles les philosophes pensent avoir échangé tous les arguments imaginables. Cependant, aucune d'elles n'a été définitivement résolue : « il ne saurait exister de vérité finale aussi bien dans le domaine moral que dans le domaine physique, tant que le dernier homme n'aura point déroulé le fil de son expérience, tant qu'il n'aura pas dit son dernier

1. « L'orientation de notre conscience vers l'action paraît être la loi fondamentale de notre vie psychologique. » (Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 197.)

mot »[1]. Il faut donc accueillir toutes les contributions personnelles, parce qu'elles peuvent apporter une lumière nouvelle et nous rapprocher de la vérité. Ceux à qui la pensée de W. James est familière se plairont à retrouver ici les principes généraux de sa théorie de la connaissance, et surtout cette conception particulièrement élevée de la nature humaine, de ses devoirs, de ses droits et de ses forces.

La théorie pragmatique de la connaissance s'applique à saisir l'activité mentale au moment même où elle remplit ses fonctions ; elle s'exerce sur des exemples individuels et concrets, elle n'accepte jamais une définition *in abstracto*. Pour un pragmatiste, un concept demeure sans signification si on le sépare de l'être pensant, un fait n'apparaît digne d'être retenu que s'il se rattache à un dessein, une vérité ne présente d'intérêt que si elle se rapporte à un sujet. Toute logique est une logique personnelle, et l'« on ne discute pas un problème en termes absolus, mais en termes relatifs à la conduite de la vie »[2].

Toute proposition devient ainsi comme un organisme vivant, riche de tout le processus psychologique dont il est escorté, des images mentales, des émotions, qui accompagnent la connaissance « comme l'ombre accompagne la lumière »[3]. Le contenu de cette proposition ne saurait être donné *a priori*, mais il se déroule dans le temps. Définir un concept, c'est évoquer en effet la série des images concrètes qui en peuvent représenter l'application, c'est exprimer ses conséquences pratiques immédiates ou même indirectes, c'est le ramener à un intérêt humain[4]. La

1. *Les moralistes et la vie morale*, ci-après, p. 200.
2. John Dewey. *Studies in logical theory*, p. 13 (University of Chicago).
3. Schiller. *Studies in humanism : logic and psychology*.
4. On trouve quelques exemples de cette théorie dans un ouvrage posthume de W. James, *Some problems of philosophy*, p. 62 (New-York, 1911). « Par *substance*, dit l'auteur, j'entends le retour éventuel d'un groupe défini de sensations.

théorie du jugement et la théorie de la vérité découlent naturellement de la théorie des concepts : émettre un jugement, c'est traduire le résultat de notre expérience ; établir une vérité, c'est découvrir un guide qui nous permette de nous mouvoir dans la réalité : « nous n'avons pas à rechercher d'où provient l'idée, mais où elle conduit »[1] ; son efficacité pratique permet de la considérer dans une certaine mesure comme objective.

Il va sans dire que cette efficacité pratique ne doit pas être entendue dans un sens étroit et purement matériel ; elle embrasse la réalisation des plus hautes aspirations spirituelles, des préoccupations morales, esthétiques, religieuses, de tous les mouvements de l'âme qui émanent des sources profondes de l'être. Est pratique toute expérience qui peut provoquer une satisfaction mentale, une impression de repos et de paix, un sentiment de cohérence et de « rationalité »[2]. La recherche de la vérité se confond ainsi, dans une certaine mesure, avec la recherche de l'ordre ; elle consiste à voir clair dans les phénomènes, à accorder entre eux les divers éléments d'une expérience.

La vérité apparaît ainsi comme subjective dans ses origines, puisqu'elle ne peut s'élaborer sans un effort humain, mais elle demeure encore humaine et subjective dans son développement, parce qu'elle est créée pour nos besoins, parce que notre connaissance est inséparable des conditions psychologiques de notre action, c'est-à-dire de la satisfaction de nos intérêts, de nos émotions et de nos désirs. « Une

incommensurable veut dire que je me trouverai toujours en présence d'un reste ; *infini* signifie en outre que je peux compter dans la partie autant d'unités que dans le tout ; *liberté* exprime l'absence de toute sensation d'entrave ; *nécessité* veut dire que ma route se trouve obstruée dans toutes les directions sauf une ; *Dieu* traduit la certitude où je suis de pouvoir écarter certains sujets de crainte, etc. »

1. *La Volonté de croire*, ci-après, p. 37.
2. *Le Sentiment de rationalité*, ci-après, p. 83.

vérité indépendante ou absolue, une vérité que nous n'aurions qu'à découvrir, une vérité cessant d'être malléable suivant les besoins de l'homme, une vérité qui ne comporte pas de retouche... n'est que le cœur mort de l'arbre vivant »[1].

Ainsi comprise, la vérité ne présente par rapport à la croyance qu'une différence de degré; l'une comme l'autre partent d'une opinion subjective qui, par un processus d'assimilation, acquiert une certaine portée générale que l'on est convenu d'appeler l'objectivité. Cette stabilité relative, cette « validation » de nos opinions par leur accord avec les expériences antérieures tant individuelles que communes, exige l'intervention d'un autre « département »[2] de la nature humaine : l'activité volontaire, qui accepte ou écarte le fait, qui nous permet de réagir. Dans sa quatrième Méditation, Descartes avait aperçu le rôle de l'activité volontaire dans l'approbation qu'elle apporte aux hypothèses proposées par l'entendement; mais l'originalité de W. James consiste à étendre à la fois le rôle et la définition de la volonté : le rôle, parce que la volonté possède en quelque sorte un pouvoir créateur; la définition, puisque la « nature volitive » comprend, suivant James, « tous les facteurs de la foi, la crainte et l'espoir, les préjugés et les passions »[3]. Là, comme ailleurs, le philosophe américain répudie les classifications nettes qui, appliquées à la complexité de notre structure mentale, présenteraient assurément un caractère arbitraire.

Accorder à la personnalité humaine ce rôle prépondérant dans l'élaboration de la connaissance, c'est résoudre à l'avance la question du libre arbitre. Cependant l'auteur ne refuse pas le débat, parce que le problème de la liberté de l'homme appartient au

1. W. James. *Le Pragmatisme*, trad. française, p. 73 (Flammarion).
2. *L'Action réflexe et le théisme*, ci-après, pp. 133 et *sqq*.
3. *La Volonté de croire*, p. 28.

même domaine que celui de la contingence des lois naturelles et des lois morales; l'idée de liberté est de même famille que l'idée d'individualité et que celle de plasticité qui dominent ce qu'il appelle lui-même sa conception « personnelle et romantique »[1] de l'être et de l'univers. On peut définir la philosophie de William James une philosophie de l'activité consciente; mais cette activité prend conscience de ses moyens comme de sa fin; elle sait se diriger progressivement à travers les vicissitudes de l'expérience et choisir ses voies. Cette faculté de choix guidée par la raison est-elle autre chose que le libre arbitre? Il convient donc maintenant de concilier celui-ci avec le déterminisme scientifique et avec l'idée de la Providence. Or, la rigueur des lois scientifiques est peut-être plus apparente que réelle; dans le processus mental qui aboutit à la connaissance de la vérité et à la construction de la réalité, notre besoin d'organiser l'expérience pour la mieux comprendre nous incite à la soumettre à des lois et à lui imposer une certaine régularité; mais ces lois sont d'ordre méthodologique, et rien ne nous autorise à les transporter à l'ordre ontologique.

Mais, objectera-t-on, dire qu'un système de lois est nécessaire à l'organisation de l'expérience psychologique, c'est avouer que notre conception de l'univers n'est pas absolument libre, c'est déplacer la difficulté. Il est évident qu'une conception chaotique de l'univers nous est interdite, mais une telle conception serait-elle vraiment une manifestation de notre liberté? Cela est tout aussi invraisemblable que d'accorder dans l'ordre moral le nom de liberté à la liberté d'indifférence. Précisément parce que nous sommes des êtres raisonnables, les alternatives qui nous sont proposées sont des alternatives raisonnables; mais

1. *Les Recherches psychiques*, ci-après, p. 336.

il suffit qu'elles soient proposées et non imposées pour que la liberté demeure entière. Les seuls univers que nous puissions imaginer sont des univers régis par des lois qui nous permettent de voir clair dans les phénomènes; mais il n'est pas indispensable que les habitudes de la nature soient fixes, elles peuvent évoluer, du moment qu'elles demeurent intelligibles. Nulle difficulté psychologique ne s'oppose à la conception d'une nature douée d'une certaine plasticité, d'une certaine indétermination, qui explique précisément son évolution, son adaptation à des conditions nouvelles; il suffit que la réalité puisse se conformer aux nécessités pratiques de notre expérience, que l'évolution du monde soit libre sans cependant échapper à toute possibilité de calcul. « Une conception de la liberté qui nous permettrait de calculer des événements libres, dit le professeur Schiller[1], est scientifiquement possible, et l'on ne saurait non plus élever d'objection scientifique contre une conception de la liberté qui se résoudrait en une pluralité d'alternatives calculables. »

Appliquons cette théorie à l'acte moral : un acte possède véritablement une valeur morale lorsqu'il implique un choix et par conséquent la responsabilité de son auteur; mais les alternatives proposées à l'homme vertueux ne sont pas infinies; il s'agit en effet d'un être raisonnable dont le caractère présente une certaine continuité et à l'égard duquel la liberté d'indifférence serait inconcevable : il suffit cependant que certaines alternatives existent pour que le libre arbitre puisse être affirmé. Considéré *post facto*, le cours des événements est intelligible parce qu'il découle du caractère et des circonstances; mais *ante factum* l'acte est encore libre : en effet, l'homme se trouvait en présence de deux solutions au moins, et à

1. Schiller. *Studies in humanism*, p. 399.

supposer qu'il ait adopté la plus mauvaise, celle-ci était encore intelligible, sinon elle n'eût pu le tenter : alternative calculable équivaut à alternative intelligible.

Reste la question de la prescience divine : peut-on affirmer que l'entendement divin n'aperçoive pas à l'avance le plan de l'univers et les actes de l'homme dans leurs moindres détails et, dès lors, comment concilier cette vision anticipée avec le libre arbitre ? Pour W. James, l'objection a sa source dans une conception fausse de la puissance divine. Pourquoi ne pas admettre en effet que le plan de la création comporte des « possibilités » tout autant que des « actualités » ? Alors même que l'évolution générale du monde se verrait assigner une fin déterminée, pourquoi ne pas reconnaître que plusieurs voies puissent y conduire ? L'Etre divin connaît toutes les possibilités : mais celle qui se réalisera effectivement ne sera déterminée qu'à la minute même de sa réalisation. Un joueur d'échecs novice conserve en face d'un grand joueur le libre maniement de ses pièces : n'est-il pas certain cependant que ce dernier gagnera la partie et saura par des manœuvres habiles déjouer les projets de son adversaire ? [1]

La liberté morale réside pour l'homme dans cette incertitude des moyens. Elle diffère cependant en un certain sens de celle du joueur d'échecs qui connaît du moins l'objet final de la partie, tandis que l'on ne saurait déterminer exactement l'essence du Bien qui constitue l'objet final de l'existence. On peut dire en effet de la morale ce qui a été dit de la connaissance en général : d'origine subjective, de nature plastique, elle se crée progressivement sous l'influence de nos aspirations et sous la conduite de la volonté. « Il est impossible de constituer à l'avance le dogme d'une

1. *Le Dilemme du déterminisme*, ci-après, p. 197.

éthique »[1]; en d'autres termes, une éthique ne se traduit pas en théorèmes et un acte moral ne s'évalue pas au moyen d'un critérium scientifique. « Les questions morales se présentent comme des problèmes dont la solution ne saurait comporter la preuve sensible...; la science peut nous dire ce qui existe, mais, pour comparer des valeurs, nous ne devons point consulter la science, mais ce que Pascal appelle notre cœur...; la question de savoir si nous posséderons ou non des croyances morales est décidée par notre volonté : si votre cœur n'éprouve pas le *besoin* d'un monde de réalité morale, votre cerveau ne suffira jamais à vous y faire croire »[2].

Toutefois, si l'essence du Bien demeure inconnue, il n'est pas interdit de tracer dans une certaine mesure la direction qui y conduit. La biologie apporte ici un appui incontestable au pragmatisme et éclaire d'une lumière nouvelle la signification du devoir et de l'impératif moral : si la nature progresse sans cesse et si l'individu a conscience de ce progrès, rien ne l'empêche de se soumettre volontairement à la loi du progrès, de comprendre et d'encourager sa propre évolution. Et l'on retourne ainsi à la règle première du pragmatisme qui veut que la connaissance soit faite pour l'action. Ainsi les jugements moraux s'élaborent peu à peu par la réponse de l'expérience à nos besoins et par l'édification lente d'un idéal; parfois, au cours des siècles, l'on voit s'élever simultanément plusieurs monuments différents et l'on se demande lequel de ces monuments est destiné à demeurer éternel; il y a conflit entre deux constructions idéales; il appartient à la raison humaine de savoir sacrifier celle qui ne lui procure pas les satisfactions les plus complètes.

Mais si une expérience intégrale ne peut être entièrement donnée dans l'univers concret, si la connais-

1. *Les Moralistes et la vie morale*, ci-après, p. 200.
2. *La Volonté de croire*, ci-après, p. 43.

sance de la vérité ne peut être atteinte en ce monde, ne peut-on espérer qu'une existence nouvelle vienne prolonger la première et que l'idéal soit la manifestation d'un au delà? La vérité morale ne serait-elle pas liée à la croyance religieuse? « L'univers moral stable et systématique auquel aspire le philosophe n'est possible que dans un monde habité par un penseur divin dont la pensée embrasserait toutes les demandes possibles »[1]. Connaissant tous les désirs, le penseur divin saurait les subordonner les uns aux autres et rétablir entre eux l'harmonie nécessaire.

Cette hypothèse d'une intelligence supérieure qui envelopperait dans une expérience intégrale et actuelle toute la vérité possible est à ce point obsédante qu'elle fait partie de notre vie et qu'elle aide à la diriger. Et l'idée de Dieu est non seulement nécessaire, mais satisfaisante; si l'on appelle vérité une idée féconde, le rendement de l'idée religieuse est indéniable et, à ce point de vue, l'expérience religieuse doit appeler notre attention au même degré que l'expérience scientifique. Et pourquoi en serait-il autrement dans une philosophie où l'élément personnel joue un si grand rôle? Du moment que la vérité scientifique est affectée d'un coefficient humain, que la psychologie imprègne la logique, que l'intelligence ne peut faire abstraction des données affectives, en quoi la vérité religieuse différerait-elle des autres vérités? Dira-t-on qu'elle implique un élément particulier qu'on appelle la foi? Mais la foi se retrouve également à la base de toutes les vérités scientifiques : « Toutes les valeurs et toutes les significations, dit le professeur Dewey, reposent sur des croyances »[2]. « La science, dit W. James[3], affirme que les choses sont; la morale dit que certaines choses sont meilleures que les autres, et la

1. *Les Moralistes et la vie morale*, ci-après, p. 229.
2. *Beliefs and realities*, *Philosophical Review*, XV.
3. *La Volonté de croire*, ci-après, p. 46.

religion dit tout d'abord que les meilleures choses sont les plus éternelles... et ensuite que nous avons tout intérêt à croire à cette première affirmation. » Et qui donc pourrait nier que cet intérêt existe, puisque la religion nous offre une possibilité de connaître la vérité, et qu'il vaut encore mieux courir le risque de s'être trompé plutôt que de perdre une chance d'atteindre le vrai. Nous avons le droit d'ajouter foi à une hypothèse « vivante » et nous avons le devoir de diriger notre volonté vers cette croyance, de transformer par la force créatrice de notre activité volontaire une hypothèse en réalité.

Toute la philosophie de William James converge insensiblement vers l'idée religieuse, à laquelle il a consacré ses études les plus profondes. Dans une longue enquête expérimentale, il a mis en lumière toute la fécondité de cette idée qui permet à l'homme de s'élever au-dessus de lui-même et de prendre conscience d'un moi supérieur qui le rapproche des réalités spirituelles. « Il comprend que ce moi supérieur fait partie de quelque chose de plus grand que lui, mais de même nature, quelque chose qui agit dans l'univers en dehors de lui, qui peut lui venir en aide et s'offre à lui comme un refuge suprême quand son être inférieur a fait naufrage »[1]. Ainsi la créature pressent les liens de solidarité qui le rattachent indissolublement à la région des âmes et, comme en une sorte de vision spirituelle, elle découvre enfin l'idée de l'infini.

Il ne nous appartient pas d'apprécier ici la valeur des théories de W. James. Au surplus, l'auteur ne s'est-il point de lui-même soustrait à toute critique en laissant entendre que, dans la recherche de la vérité, nos solutions demeuraient toujours provisoires? C'est

1. *L'Expérience religieuse*, trad. française, p. 424 (Alcan).

peut-être par cet aveu d'humilité qu'une telle philosophie nous semble si près de nous. Mais elle nous attire surtout parce qu'elle constitue une philosophie de la vie; elle met en lumière cette activité volontaire qui forme le lien de tous les êtres, qui apparaît dans la nature inorganique, prend conscience d'elle-même chez l'animal et atteint chez l'homme à sa forme la plus parfaite, parce qu'elle donne alors à l'existence sa véritable signification. Ce n'est pas le moindre mérite de William James que d'avoir attaché son nom à une philosophie qui fût vraiment humaine.

L. M.

PRÉFACE DE L'AUTEUR

Je me suis attaché, dans les essais que je réunis ici, à exprimer de la manière la moins technique une attitude philosophique. S'il me fallait donner un nom à cette attitude, je choisirais celui d'*empirisme radical*, bien que des appellations aussi brèves ne provoquent nulle part autant de malentendus que dans le domaine philosophique. J'emploie l'expression « empirisme » pour indiquer que les conclusions les plus certaines touchant les matières de fait ne sauraient être considérées autrement que comme des hypothèses sujettes à être modifiées au cours de l'expérience future. J'ai ajouté « radical » parce que mon empirisme traite la doctrine du monisme elle-même comme une hypothèse et que, contrairement au demi-empirisme qui a cours sous les noms de positivisme, d'agnosticisme ou de naturalisme scientifique, il ne pose point dogmatiquement le monisme comme une réalité avec laquelle toute expérience doive compter.

La différence qui sépare le monisme du pluralisme est peut-être la plus féconde de toute la philosophie. *Prima facie* le monde se présente comme un pluralisme; tel qu'il nous apparaît, son unité est celle d'une collection; et nos efforts les plus élevés visent principalement à le dégager de cette forme primitive et imparfaite. Nous découvrons, à mesure que nous

la cherchons, une unité plus complète que n'en apporte notre expérience première; mais l'unité absolue, en dépit de l'impétuosité brillante que nous déployons pour l'atteindre, continue à nous échapper et demeure une « limite conceptuelle ».

« Jamais complètement », tel est, à cet égard, l'aveu final du philosophe rationaliste. Lorsque la raison a épuisé son pouvoir, les faits opaques et finis restent donnés avec leurs particularités qui, pour la plupart, ne s'expliquent ni par elles-mêmes, ni l'une par l'autre. En dernier ressort, il faut encore tenir compte des « points de vue » variés que comporte toute discussion relative à l'univers; tel objet qui d'ici nous semble clair et entièrement connu, apparaît de là-bas comme une donnée dont on n'aperçoit que la façade extérieure. La négation, l'absence de logique, ne sont jamais entièrement bannies. Fussiez-vous le plus grand parmi les philosophes, il est encore une chose — appelez-la destin, hasard, liberté, spontanéité, démon, ce que vous voudrez — qui, de *votre* point de vue sera fausse, différente, extérieure, rebelle à toute classification. Quelque chose demeurera toujours un simple fait, une simple *donnée;* et peut-être ne subsiste-t-il pas dans tout l'univers un seul point de vue qui échappe à cette règle. « La raison, dit un excellent auteur, n'est qu'un des éléments du mystère; et au sein de la conscience la plus altière qui ait régné ici-bas, la raison et le miracle ont rougi face à face; l'inévitable s'écoule tandis que le doute et l'espoir fraternisent. L'univers garde heureusement son aspect sauvage, cette odeur de gibier qui accompagne le vol du faucon. La nature entière n'est que prodige. La répétition du même phénomène n'est pas suivie des mêmes effets. Lorsque la pièce fixée sur le tour a accompli son mouvement de rotation, le ciseau du graveur ne vient point frapper rigoureusement au même point que précédemment; il s'en faut de la

largeur d'un cheveu; mais cet intervalle est réparti sur toute la courbe antérieure qui ne se trouve donc jamais parfaite, — *jamais complètement* [1]. »

Ceci est du pluralisme exprimé dans un langage imagé. J'appelle empiriste radical celui qui veut voir dans ce pluralisme la forme permanente du monde et qui admet comme élément éternel l'expérience dans toute sa crudité. Quel que soit le point de vue où il se place, le monde ne lui apparaîtra jamais comme un fait absolument un. Des possibilités réelles, des indéterminations réelles, des commencements réels, des fins réelles, un mal réel, des crises, des catastrophes, des affranchissements réels, un Dieu réel et une vie morale réelle, toutes ces notions peuvent subsister dans l'empirisme tel que le sens commun les conçoit et sans que cette philosophie puisse songer à les « dépasser » ou à les réinterpréter sous la forme moniste.

Beaucoup de mes confrères professionnels souriront à mes conclusions irrationnelles, comme à ces essais dont la forme technique est dépourvue de tout artifice. Sans exclure à l'occasion toute la rigueur désirable, je voudrais qu'on les considérât comme un commentaire de l'attitude empirique radicale plutôt que comme une démonstration de sa validité; j'aimerais que cette attitude fût mise en valeur avec une certaine réalité dramatique, qu'elle apparût en pleine lumière entre ces dogmatismes supérieurs et inférieurs qui, dans l'histoire de la philosophie, l'ont généralement éclipsée.

Mes quatre premiers essais ont pour objet général de défendre la légitimité de la foi religieuse. Quelques lecteurs rationalistes estimeront que choisir une telle cause, c'est abuser fâcheusement d'une influence professionnelle. L'humanité, diront-ils, n'est que

1. B. P. Blood. *The flaw in supremacy*, chez l'auteur, Amsterdam (New-York), 1895.

trop disposée à embrasser la foi sans raisonner, et elle n'a que faire des sermons et des encouragements dans cet ordre d'idées.

J'accorde absolument que ce qui manque le plus à l'humanité, ce n'est point la foi, mais l'esprit critique et la circonspection. Sa faiblesse cardinale est de laisser la foi poursuivre témérairement une conception vivante, surtout lorsque cette conception possède des attaches instinctives. J'admets donc que si je m'adressais à l'Armée du Salut ou à une foule populaire mêlée, je ferais fausse route en prêchant la liberté de croire ainsi que je l'ai fait dans ces pages. Il est nécessaire à de tels auditoires que leurs croyances soient analysées et discutées, que le vent septentrional de la science emporte par son souffle ce qui subsiste en elles de maladif et de barbare. Mais des auditoires académiques déjà nourris dans la science ont des besoins très différents. Leur faiblesse mentale revêt une forme particulière qui se traduit par une sorte de paralysie de la faculté de croire, par une *aboulie* timorée dans le domaine religieux ; et cette faiblesse est déterminée par l'idée, soigneusement entretenue, d'une prétendue évidence scientifique dont la possession écarterait tout danger de naufrage dans la recherche de la vérité.

Mais, en réalité, il n'existe pas de méthode scientifique ou autre qui permette à l'homme de voguer en sûreté entre les deux périls opposés de croire trop peu ou de trop croire. Regarder ces périls en face est apparemment notre devoir, et savoir nous diriger à travers leurs écueils est la mesure de notre sagesse. Il ne suit pas de là, sous prétexte que la témérité est un vice chez les soldats, qu'il ne faille jamais les exhorter au courage. Ce que l'on *devrait* prêcher, c'est le courage qui s'appuie sur la responsabilité — ce courage qui n'a jamais fait défaut aux Nelson et aux Washington une fois qu'ils avaient tenu compte

de tous les obstacles qui pouvaient s'opposer à leur succès et pris toutes les mesures nécessaires pour réduire, au cas de défaite, le désastre au minimum. Je ne pense pas que l'on puisse m'accuser d'encourager une foi téméraire. J'ai prêché le droit pour l'individu de s'abandonner à sa foi personnelle à ses propres risques. J'ai discuté la nature de ces risques; j'ai affirmé que personne d'entre nous ne pouvait les éviter tous; et j'ai simplement plaidé qu'il valait mieux les regarder franchement en face que d'agir comme si nous ignorions leur présence.

Que de bruit, me direz-vous, pour une matière sur laquelle, en dépit de nos divergences théoriques, nous nous accordons dans la pratique! A notre époque de tolérance, aucun savant ne tentera jamais de contrarier nos opinions religieuses, pourvu que nous nous y adonnions calmement entre amis et que nous n'en fassions pas un mauvais usage sur la place publique. — Or, je vous répondrai que c'est précisément cette question de publicité qui m'importe. Le critérium expérimental de la valeur des hypothèses religieuses relatives à l'univers, le seul moyen qui nous soit offert de les déclarer vraies ou fausses, réside dans l'examen des croyances individuelles actives et de leur expression spontanée dans la vie.

L'hypothèse scientifique la plus vraie est celle qui « fonctionne » le mieux; il n'en peut être autrement des hypothèses religieuses. L'histoire des religions nous montre que, l'une après l'autre, chaque hypothèse a mal fonctionné, qu'elle s'est écroulée au contact d'une connaissance plus approfondie de l'univers, et qu'elle a disparu de l'esprit humain. Quelques articles de foi cependant ont survécu à toutes ces vicissitudes, et possèdent même aujourd'hui plus de vitalité que jamais; c'est à la « science des religions » qu'il appartient de les déterminer avec précision. En attendant, la lutte la plus libre des opinions et l'ap-

plication la plus ouverte qui en est faite à l'existence par leurs divers champions, constituent les conditions les plus favorables pour que la mieux adaptée puisse survivre. C'est pourquoi il est nécessaire qu'aucune d'elles ne demeure cachée sous le boisseau pour être cultivée dans l'ombre par quelques amis. Elles doivent s'épanouir au grand air, rivaliser entre elles, et j'estime — le régime de la tolérance la plus large étant admis — que la science n'a rien à redouter pour ses propres intérêts d'un état de fermentation vivante du monde religieux. Elles ne supporteront que mieux l'épreuve à laquelle sont soumises les hypothèses scientifiques, et engloberont ces dernières dans leur sein.

Le savant devrait donc accueillir avec bienveillance toute espèce d'agitation ou de discussion religieuse, dans la mesure où il accorde qu'une hypothèse religieuse *puisse* être vraie. Certes, un grand nombre de ses semblables repousseraient dogmatiquement une telle possibilité et maintiendraient que la science a déjà chassé toute espèce d'hypothèse religieuse. De tels esprits devraient, j'en conviens, s'attacher à reléguer les croyances religieuses dans le domaine privé, puisque toute manifestation publique n'en pourrait être, à leurs yeux, que nuisible. A leur égard, comme à l'égard des alliés qu'ils possèdent en dehors de la science, le débat reste ouvert, et j'espère que mon ouvrage contribuera à les confondre et à ranger les lecteurs de mon côté. La fermentation religieuse est toujours un symptôme de la vigueur intellectuelle d'une société ; et nos croyances ne sont nocives que lorsqu'elles oublient leur caractère hypothétique pour émettre des prétentions rationalistes ou dogmatiques. La nature humaine n'offre rien de plus intéressant et de plus précieux que ses idéals et ses croyances en l'au delà. Et cela est vrai partout et de tout temps; les excès dont les individus et les époques historiques

sont coupables se compensent au total, et deviennent à la longue une source de profits pour l'humanité.

Mon essai « sur quelques points de la philosophie hégélienne » traite superficiellement un sujet sérieux et appelle l'indulgence du lecteur. C'est une esquisse satirique que je réimprime ici (non sans quelque appréhension), à la fois parce que j'estime la méthode dialectique détestable lorsqu'elle a recours aux seuls concepts, et parce que cet essai projette quelque lumière positive sur le point de vue pluraliste-empirique.

Le travail sur les « recherches psychiques » a été ajouté au volume pour des raisons de convenance et d'utilité. Attiré depuis quelques années vers ce genre d'études par amour de la loyauté scientifique, j'ai pu me convaincre de son importance et je désire lui gagner le plus d'adeptes possible. La branche américaine de la Société des recherches psychiques a besoin d'être encouragée, et si mon article dirige vers elle de nouveaux adhérents, il aura satisfait à son objet.

Je réclame enfin l'indulgence du lecteur pour avoir répété le même passage en deux essais (pages 78 et 116); on voudra bien m'accorder qu'il est parfois malaisé d'exprimer en termes différents et avec une force égale une même pensée.

William James.

LA VOLONTÉ DE CROIRE

CHAPITRE I

La volonté de croire

Dans une biographie de son frère publiée ces temps derniers par Leslie Stephen, l'auteur décrit une école que le jeune Fitz-James fréquentait autrefois. Le maître, du nom de Guest, avait coutume d'aborder avec ses élèves des problèmes tels que ceux de la différence entre la justification et la sanctification, ou de la toute-puissance de Dieu. La liberté de penser et l'impartialité qui règnent à Harvard ne nous ont point fait perdre tout contact avec ces questions vitales, et je me propose aujourd'hui de traiter de la justification par la foi — ou plutôt de la justification *de* la foi, j'entends de la légitimité de l'attitude croyante dans les matières religieuses, légitimité à laquelle la résistance de l'entendement purement logique ne saurait faire obstacle. « La volonté de croire » sera donc le titre de cet essai.

Pendant longtemps, j'ai soutenu devant mes élèves la validité des croyances que l'on adopte par un acte de volonté; mais dès qu'ils ont été imprégnés de l'esprit logique, ils se sont fait une règle de refuser à ma conception toute valeur philosophique, et cela alors même que chacun d'eux était pénétré en fait de telle

ou telle croyance particulière. Je suis cependant si profondément convaincu de la justesse de mon point de vue, que je saisis l'occasion de préciser ma pensée.

Je serai aussi peu technique que possible, bien que je sois obligé pour commencer de poser quelques distinctions techniques qui nous seront ultérieurement nécessaires.

I

Nous appellerons *hypothèse* tout ce qui est proposé à notre croyance ; et nous distinguerons parmi les hypothèses celles qui sont en quelque sorte *vivantes* de celles qui sont *mortes*. Une hypothèse vivante est celle qui se pose comme une véritable possibilité devant l'entendement auquel elle est soumise : si je vous demande de croire au Mahdi, une telle idée ne possède aucune affinité avec votre nature ; elle ne s'éclaire point de la lumière des choses croyables ; en tant qu'hypothèse, elle est absolument morte. Pour un Arabe cependant, alors qu'il ne serait pas sectateur du Mahdi, l'hypothèse fait partie des possibilités de sa pensée, elle est vivante. Ceci prouve que la vitalité ou le défaut de vie d'une hypothèse n'expriment point des propriétés intrinsèques, mais un rapport entre l'hypothèse et chaque penseur individuel. elles se mesurent à la volonté d'agir qu'elles provoquent. Dire d'une hypothèse qu'elle possède le maximum de vie, c'est dire qu'elle dispose à agir irrévocablement. Pratiquement, cela s'appelle une croyance ; mais il y a déjà quelque tendance à croire partout où il y a quelque tendance à agir.

Appelons maintenant *option* le choix qui s'exerce entre deux hypothèses. Les options peuvent être de plusieurs sortes : *vivantes* ou *mortes*, *obligées* ou *évitables*, *importantes* ou *insignifiantes* ; et, à l'égard de nos desseins particuliers, nous pouvons qualifier

de *parfaite* une option qui se présente à la fois comme obligée, vivante et importante.

a) Une option est vivante lorsque les deux hypothèses proposées sont vivantes. Si je vous dis : « soyez théosophe ou mahométan », je vous propose vraisemblablement une option morte, puisque aucun des deux termes ne semble pouvoir être vivant pour vous. Mais si je vous dis : « soyez agnostique ou chrétien », il en est tout différemment. Avec l'éducation que vous avez reçue, chacune des deux hypothèses fait appel, dans une certaine mesure, à votre croyance.

b) D'autre part, si je vous dis : « je vous laisse le choix de sortir avec ou sans votre parapluie », je ne vous offre pas une option parfaite, puisque vous restez libre et que vous pouvez éviter d'exercer votre choix en ne sortant pas du tout. Même conclusion si je vous demande de m'aimer ou de me haïr, de considérer ma théorie comme vraie ou comme fausse, car vous pouvez fort bien demeurer indifférent à mon encontre, et refuser de porter un jugement sur mes théories. Mais si je vous dis : « acceptez cette vérité ou écartez-la, je vous mets en présence d'une option forcée, puisqu'il n'y a point place en dehors de cette alternative. Tout dilemme qui repose sur une disjonction logique complète, qui ne comporte aucune possibilité de se soustraire à un choix, est une option obligée.

c) Enfin, si j'étais le Dr Nansen et si je vous proposais de prendre part à mon expédition au Pôle, votre option serait importante, car l'occasion qui se présenterait à vous serait peut-être sans lendemain, et votre choix aurait pour effet, ou bien de vous exclure complètement de cette sorte d'immortalité que confère le Pôle, ou, au contraire, de remettre entre vos mains une chance d'y atteindre. Celui qui refuse de saisir une occasion unique perd sa récompense aussi sûrement que s'il avait échoué dans sa

tentative. Par contre, une option est insignifiante lorsque l'occasion qui se présente est susceptible de se renouveler, lorsque l'enjeu est sans valeur, ou lorsque la décision prise est révocable. Dans la vie scientifique, les options insignifiantes abondent : un chimiste trouve une hypothèse suffisamment vivante pour passer une année à la vérifier; il croit à son hypothèse pendant toute cette période; si ses expériences ne se montrent pas concluantes, il n'aura éprouvé d'autre préjudice que la perte de son temps.

Gardons bien ces distinctions dans l'esprit pour faciliter notre discussion.

II

Le second point qui doit nous occuper est la psychologie de nos jugements. Prenons certains phénomènes mentaux : il semble que notre nature passionnelle et volitive soit ici à la racine de toutes nos convictions. Tels autres phénomènes, au contraire, paraissent devoir demeurer immuables dès que l'entendement s'est prononcé sur eux. C'est de cette seconde catégorie que nous traiterons tout d'abord.

Ne semble-t-il pas déraisonnable de dire de nos opinions qu'elles sont modifiables à volonté? Notre volonté peut-elle favoriser notre entendement ou, au contraire, lui faire obstacle dans la perception de la vérité? Pouvons-nous, par un simple acte de volonté, croire que l'existence de Lincoln n'est qu'un mythe et que les portraits que l'on a publiés de lui représentent quelqu'un d'autre? Pouvons-nous, par un effort de notre vouloir, ou par la force de notre désir, nous persuader que nous nous portons bien lorsqu'un rhumatisme nous cloue dans notre lit, ou croire encore que les deux billets d'un dollar qui sont dans notre poche forment un total de cent dollars?

Nous pouvons affirmer tout cela, mais nous sommes impuissants à y ajouter foi. Et il en est ainsi de tout l'édifice des vérités sur lesquelles portent nos croyances, qu'il s'agisse de données de fait immédiates ou médiates, suivant l'expression de Hume, ou de rapports entre des idées; la présence comme l'absence de ces données et de ces rapports nous est attestée par l'entendement, et leur absence ne saurait être changée en présence par la seule force de notre action.

Il y a, dans les *Pensées* de Pascal, un passage célèbre connu, en littérature, sous le nom de « pari de Pascal ». Pour mieux nous entraîner vers la religion chrétienne, l'auteur raisonne comme si notre attitude vis-à-vis de la vérité ressemblait à l'attitude du joueur dans un jeu de hasard. Traduite librement, l'idée de l'auteur se ramène à ceci : vous êtes obligé de croire ou de ne pas croire à l'existence de Dieu : de quel côté pencherez-vous? La raison humaine ne peut rien déterminer : une partie se joue entre vous et la nature des choses, et, au jour du jugement, elle amènera « croix ou pile » : « pesez le gain et la perte en prenant croix que Dieu est » : si vous gagnez, vous gagnez la béatitude éternelle; si vous perdez, vous ne perdez rien. Quand il y aurait une infinité de hasards dont un seul en faveur de l'existence de Dieu, encore devriez-vous risquer tout votre bien, car, alors que par ce moyen vous « hasardez certainement le fini », la certitude de ce que vous exposez est encore raisonnable pour peu qu'elle laisse une simple possibilité de gain infini. Allez donc, et prenez de l'eau bénite et faites dire des messes, la foi viendra et engourdira vos scrupules, « cela vous fera croire et vous abêtira ». Et pourquoi pas? Au fond, qu'avez-vous à perdre?

Peut-être pensez-vous que la foi religieuse, pour s'exprimer en un langage de table de jeu, doit être

réduite à ses dernières ressources. Celle de Pascal, assurément, avait d'autres racines encore, et la page célèbre de l'auteur n'exprime qu'un de ses arguments, un effort ultime et désespéré dirigé contre la dureté des cœurs impies. Une croyance qui procéderait volontairement d'un calcul mécanique de cette sorte, serait, vous le sentez, dépourvue de cette essence intérieure qui fait la réalité de la foi; et si nous étions à la place de la divinité, peut-être prendrions-nous un plaisir particulier à refuser la récompense éternelle aux fidèles de cette catégorie. A moins qu'il n'existe une tendance préexistante à croire aux messes et à l'eau bénite, il est évident que l'option offerte par Pascal à notre volonté n'est pas une « option vivante ». Aucun Turc, assurément, ne tient compte de ces moyens de salut, et à nous autres protestants, ils apparaissent comme de si lointaines impossibilités, que la logique de Pascal, invoquée spécialement pour ces cas particuliers, nous laisse indifférents. Le Mahdi pourrait aussi bien nous dire : « Je suis Celui que Dieu a créé dans son rayonnement, vous serez infiniment heureux si vous me reconnaissez, sinon vous serez bannis de la lumière du soleil; pesez donc votre gain infini si je suis le Messie authentique, et, votre sacrifice fini, si je ne le suis point ». Sa logique serait celle de Pascal, mais il l'emploierait en vain à notre encontre parce que l'alternative qu'il nous offrirait serait une « option morte », un appel à l'action qui ne saurait trouver aucun écho dans notre conscience.

Faire reposer la foi sur la volonté, constitue, à ce point de vue, une sotte entreprise; à un autre point de vue, c'est, en outre, une entreprise mesquine. Que l'on envisage le magnifique édifice des sciences physiques et la manière dont il a été construit; les milliers de vies morales désintéressées qui gisent sous ses fondations; la patience, l'esprit de sacrifice

et de soumission aux lois inflexibles de la nature dont les pierres et le mortier conservent l'empreinte; cette impersonnalité absolue que révèle sa vaste majesté; et alors apparaîtront toute la sottise et toute la vanité du pauvre être sentimental qui prétend opposer à toute cette puissance le faible souffle de sa volonté, et fixer le cours des choses d'après son rêve intérieur. Comment s'étonner que ceux qui ont été élevés à la rude et mâle école de la science rejettent un tel subjectivisme? Tout le système des vérités qui croissent dans les écoles de la science se dresse contre une telle tolérance.

Aussi est-il naturel à ceux qui sont possédés de la fièvre scientifique de passer parfois à l'extrême et de s'exprimer comme si l'intelligence, inaccessible à autre chose qu'à la vérité, avait positivement le devoir de combattre le cœur et de s'abreuver à la coupe de l'amertume. « Ce qui fortifie mon âme, chante Clough, c'est de savoir que la vérité, même si je meurs, reste entière »; et Huxley, de son côté, proclame : « je me console en pensant que notre postérité, quelque mauvaise qu'elle devienne, n'aura point atteint le tréfonds de l'immoralité tant qu'elle adoptera pour règle de ne point prétendre ajouter foi à ce qu'elle n'a aucune raison de croire, alors même qu'une telle prétention présenterait des avantages ». Et Clifford, ce délicieux « enfant terrible », écrit par ailleurs : « C'est profaner la foi que de l'accorder sans preuve et sans discussion à des affirmations pour le soulagement et le plaisir personnel du croyant...; quiconque veut, en cette matière, bien mériter de ses condisciples, gardera la pureté de sa croyance avec un fanatisme et un soin jaloux, de peur qu'à un moment quelconque elle ne s'arrête sur un objet indigne qui lui communique une tache ineffaçable...; si une croyance était accueillie en dépit d'une évidence insuffisante — et alors même qu'elle se trouverait être vraie — il y

aurait là un plaisir volé... un plaisir coupable parce qu'il serait volé au mépris de notre devoir envers l'humanité. Ce devoir consiste à nous garder de telles croyances comme d'une maladie contagieuse qui peut rapidement envahir notre corps et se propager à travers toute la ville... C'est un tort pour tous, partout et toujours que de croire quoi que ce soit sur une évidence insuffisante ».

III

Toutes ces pensées respirent le bon sens, alors même qu'elles sont exprimées à la manière de Clifford d'une voix un peu trop pathétique. En matière de croyances, la volonté libre et le simple désir apparaissent comme la cinquième roue d'un carrosse. Que si cependant l'on prétend affirmer que la connaissance intellectuelle se ramène à ce qui subsiste lorsque le désir, le vouloir et l'inclination ont pris leur essor, ou que la raison pure est ce qui, à ce moment même, détermine nos opinions, on pénètre alors dans le vif de la question.

Celles de nos hypothèses qui sont déjà mortes sont les seules que notre activité volontaire ne puisse ramener à la vie. Mais ce qui les a tuées pour nous, c'est en grande partie une certaine sorte d'action antagoniste préalable de notre nature volitive. Par « nature volitive », je n'entends pas seulement ces actes volontaires réfléchis nés de certaines croyances habituelles auxquelles nous ne pouvons échapper actuellement, mais j'entends encore tous les facteurs de la foi, tels que la crainte et l'espoir, les préjugés et les passions, l'imitation et l'esprit de parti, l'influence de la caste et du milieu. En fait nous pouvons observer que nous croyons, et c'est à peine si nous savons comment et pourquoi. M. Balfour appelle « autorité »

l'ensemble de ces influences qui, issues du « climat » intellectuel, rendent nos hypothèses possibles ou impossibles pour nous, vivantes ou mortes. Dans nos universités, nous croyons tous aux molécules et à la conservation de l'énergie, à la démocratie et au progrès nécessaire, au christianisme protestant et au devoir de combattre pour la doctrine de l'immortel Monroe, et toutes ces croyances ne reposent sur aucune raison digne de ce nom. Nous envisageons ces matières avec aussi peu de clarté intérieure, et peut-être même avec moins encore, que celui qui les révoque en doute. Par cela même qu'il abdique tout préjugé, il peut posséder en réserve des arguments en faveur de ses conclusions ; pour nous, au contraire, ce n'est point la connaissance intérieure, mais le « prestige » d'une opinion qui détermine l'étincelle de la foi. Dans quatre-vingt-dix-neuf cas sur cent, notre raison sera satisfaite pourvu qu'elle puisse trouver quelques arguments à réciter machinalement en réponse à une critique éventuelle. Même dans les questions les plus importantes, notre foi n'est le plus souvent que la foi en la foi d'autrui. Lorsque nous croyons par exemple que la vérité existe et que notre entendement est fait pour elle comme elle pour notre entendement, est-ce là autre chose que l'affirmation passionnée d'un désir né de notre système social?

Nous avons besoin d'une vérité, nous avons besoin de croire que nos expériences, nos études et nos discussions doivent continuellement améliorer notre position à son égard ; et c'est sur cette idée que nous concentrons toutes les forces de notre combat intellectuel. Mais vienne un sceptique qui nous demande « comment nous savons tout cela », et alors notre logique sera prise en défaut et restera muette. Il ne subsistera rien qu'une volition qui se heurtera à une volition contraire : des deux adversaires, l'un pré-

tendra fonder sa vie sur une croyance donnée dont l'autre ne se souciera guère[1].

Nous prenons pour règle de rejeter tous les faits et toutes les théories dont nous n'avons pas l'emploi : les émotions cosmiques de Clifford ne laissent à leur auteur nulle place pour des sentiments chrétiens; l'anticléricalisme de Huxley est la conséquence de sa conception de la vie; Newman au contraire tend la main au catholicisme et découvre toutes sortes de raisons pour s'y maintenir, parce qu'un système sacerdotal constitue pour lui un besoin organique et une jouissance. Pourquoi, en matière de télépathie, l'évidence elle-même est-elle acceptée par un si petit nombre d'esprits scientifiques? Parce qu'ils estiment, ainsi que me le disait un grand biologiste aujourd'hui disparu, que, même si la télépathie était vraie, les savants devraient s'unir pour la faire disparaître ou la dissimuler; en effet, elle détruirait l'uniformité de la nature et toutes sortes d'autres lois faute desquelles la science ne peut continuer ses investigations. Supposez au contraire que le même homme ait découvert le moyen d'utiliser scientifiquement la télépathie, non seulement il aurait consenti à en examiner les fondements, mais encore les aurait-il trouvés excellents. Et cette loi même que les logiciens voudraient nous imposer — si l'on peut donner le nom de logiciens à ceux qui prétendent ici gouverner notre nature volontaire — se fonde seulement sur leur désir naturel d'éliminer tous les éléments pour lesquels, en leur qualité professionnelle de logiciens, ils ne trouvent aucun emploi.

Ainsi donc la partie non intellectuelle de notre nature influence évidemment nos convictions. Certaines tendances et certaines volitions personnelles précèdent la croyance tandis que d'autres la suivent;

1. Cf. l'admirable page de S. H. Hodgson dans *Time and Space*, p. 310 (Londres, 1865).

si l'on peut dire de ces dernières qu'elles arrivent après la bataille, encore est-il certain qu'elles ne viennent point véritablement en retard du moment qu'elles ont été préparées par un travail passionnel latent. En ce sens le raisonnement de Pascal, loin d'être impuissant, paraît au contraire sans réplique ; c'est l'argument suprême qui complète notre croyance en l'efficacité des messes et de l'eau bénite. L'ordre des choses est sans contredit loin d'être simple ; la connaissance et la logique pure, quelle que soit leur puissance idéale, ne constituent pas les seules forces qui, en fait, engendrent nos croyances.

IV

Et maintenant que nous avons mis en valeur cette complexité, il y a lieu de nous demander s'il faut la considérer comme répréhensible et pathologique ou la traiter au contraire comme un élément normal de l'entendement. La thèse que je soutiens peut se résumer ainsi : *notre nature passionnelle possède non seulement la faculté légitime mais encore le devoir d'exercer un choix entre les propositions qui lui sont soumises, toutes les fois qu'il s'agit d'une véritable alternative dont la solution ne dépend pas uniquement de l'entendement ; en pareille circonstance, celui qui prétendrait éviter de choisir et laisser la question ouverte, prendrait inconsciemment une décision passionnelle tout aussi importante qu'une affirmation ou une négation et à laquelle s'attacherait le même risque de perdre la vérité.*

J'espère bientôt vous rendre claire la thèse que j'exprime ici en termes abstraits ; mais vous ne me refuserez pas tout d'abord un surcroît d'explications préliminaires.

V

Dans toute la discussion qui va suivre, j'entends me maintenir sur le terrain dogmatique et ne laisser aucune place au scepticisme philosophique systématique. En dépit de l'opinion du sceptique, je prétends résolument poser en principe que la vérité existe et que la destinée de notre entendement est de la connaître; sur ce point, je me sépare de lui absolument.

Mais il y a deux manières de concevoir la croyance à l'existence du vrai et à la possibilité pour l'esprit de le découvrir. La croyance au vrai peut affecter la forme *empirique* et la forme *absolutiste* : pour l'absolutiste, non seulement il nous est donné d'atteindre à la vérité, mais encore pouvons-nous avoir conscience du moment où nous y atteignons; pour l'empiriste au contraire, alors même que nous posséderions la vérité, rien ne saurait infailliblement nous avertir du moment où cette possession est certaine. Connaître est une chose; savoir que l'on connaît en est une autre; la première de ces deux possibilités n'implique pas forcément la seconde. C'est pourquoi l'empiriste comme l'absolutiste, bien qu'aucun des deux ne puisse être appelé sceptique au sens philosophique usuel du mot, affichent chacun dans leur vie privée un degré de dogmatisme très différent.

Si nous jetons un regard sur l'histoire des opinions, nous pouvons constater que la tendance empirique a largement prévalu dans la science, tandis qu'en philosophie la tendance absolutiste a dominé tous les problèmes. Le principal caractère de la béatitude que nous promettent les différentes philosophies réside dans la conviction que possèdent toutes les écoles de conduire au fondement de la certitude. « D'autres philosophies sont des collections d'opinions fausses pour la plupart; *ma* philosophie fournit

une base définitive » : qui ne reconnaît ici la formule type de tout système digne de ce nom? Un système véritable doit se présenter comme un système clos, discutable peut-être dans certains de ses détails, mais jamais dans ses traits essentiels!

L'orthodoxie scolastique, à laquelle il faut toujours se reporter si l'on aime les théories clairement exposées, a parfaitement rendu cette conviction absolutiste dans ce qu'elle intitule la doctrine de « l'évidence objective ». Si par exemple je ne puis révoquer en doute ces propositions : « j'existe », « deux sont moins que trois », « tous les hommes sont mortels, donc je suis mortel », c'est que leur objet illumine irrésistiblement mon entendement. Le fondement définitif de l'évidence objective qui s'attache à certaines propositions réside dans l'*adæquatio intellectus nostri cum re*. La certitude qu'elle apporte implique, par rapport à la vérité que l'on envisage, une *aptitudinem ad extorquendum certum assensum*, et par rapport au sujet, une *quietem in cognitione* qui accompagne la réception de l'objet dans l'entendement et qui ne laisse derrière elle aucune possibilité de doute ; et dans toute cette opération, rien n'agit que l'*entitas ipsa* de l'objet et l'*entitas ipsa* de l'esprit. Nous autres, gauches penseurs modernes, nous n'aimons guère discuter en latin, peut-être même nous déplaît-il de discuter le moins du monde en termes choisis; mais au fond, lorsque nous nous abandonnons à nous-mêmes, et que nous laissons de côté tout argument critique, notre état d'esprit se ramène sensiblement à ceci : vous croyez à l'évidence objective et j'y crois. Il se produit en nous comme un avertissement, comme un timbre qui sonne midi, lorsque les aiguilles de notre horloge mentale ont parcouru le cadran et rencontrent la douzième heure. Les plus grands empiristes d'entre nous ne sont empiristes qu'à la réflexion; abandonnés à leurs instincts, ils dogma-

tisent comme s'ils étaient infaillibles. Lorsqu'un Clifford vient nous dire combien nous sommes coupables d'adopter le christianisme sur une « évidence aussi insuffisante », cette insuffisance prétendue est en réalité la dernière chose à laquelle il pense. L'évidence lui suffit comme à nous, mais il se trouve qu'elle l'a conduit à d'autres conclusions. Il croit si fermement à un ordre naturel opposé à la conception chrétienne de l'univers, qu'il n'existe pour lui en cette matière aucune option vivante : le christianisme est pour lui dès le début une hypothèse morte.

VI

Mais si nous sommes ainsi tous absolutistes par instinct, quelle attitude devons-nous, en qualité d'étudiants de philosophie, observer en présence des faits? Devons-nous les épouser et les endosser? ou devons-nous au contraire les traiter comme une faiblesse de notre nature dont il y aurait lieu, dans la mesure du possible, de nous libérer?

J'estime très sincèrement que cette dernière attitude est la seule qui soit digne d'un esprit réfléchi. L'évidence et la certitude objective constituent certainement un très bel idéal, mais où pourrait-on les rencontrer sur cette planète qu'éclaire la lune et que visite le rêve? C'est pourquoi je suis moi-même un empiriste complet dans toute l'étendue de ma théorie de la connaissance humaine. Certes je vis de cette croyance pratique que nous devons faire des expériences et réfléchir sur ces expériences, car c'est par là seulement que nos opinions croîtront en vérité. Mais considérer l'une d'elles — quelle qu'elle soit — comme définitive et à l'abri de toute correction, est une attitude tout à fait erronée : toute l'histoire de la philosophie le prouve.

Il n'est qu'une vérité qui soit absolument certaine et que le scepticisme pyrrhonien lui-même laisse debout : c'est que le phénomène de conscience actuel existe. Mais cela n'est que le point de départ de la connaissance, l'acceptation d'une donnée sur laquelle on philosophera. Les divers systèmes philosophiques constituent autant de tentatives destinées à exprimer ce qu'est réellement cette donnée. Et si nous nous tournons vers notre bibliothèque, à quels déboires ne courrons-nous pas? Où trouver une solution qui soit indiscutablement vraie? Si l'on met à part les propositions abstraites qui expriment une comparaison — telles que 2 et 2 font 4 — et qui par elles-mêmes ne nous apprennent rien sur la réalité concrète, on ne saurait citer une seule proposition qu'un philosophe ait considérée comme évidente sans qu'un autre l'ait traitée de fausse ou en ait du moins sincèrement discuté la légitimité. Le fait par certains de nos contemporains — tels que Zœllner et Charles H. Hinton — d'avoir sérieusement prétendu s'élever au-dessus des axiomes de géométrie, et le rejet par les hégéliens de toute la logique aristotélicienne, viennent, comme des exemples frappants, à l'appui de ma thèse.

On n'a jamais pu s'accorder sur le critérium concret du vrai. Les uns le placent en dehors du moment de la perception, soit dans la révélation, soit dans le *consensus gentium*, l'instinct du cœur ou l'expérience systématisée de la race. D'autres le cherchent dans la perception même : tels sont Descartes avec ses idées claires et distinctes garanties par la véracité de Dieu, Reid avec son « sens commun », et Kant avec ses formes de jugements synthétiques *a priori*. Le fait que l'objet de la pensée se prête à une vérification sensible, le fait qu'il possède une unité organique complète, l'impossibilité de concevoir le contraire de la proposition que l'on examine, ce sont là encore des critères variés que l'on a invoqués tour à tour. Mais aucun ne renferme posi-

tivement cette évidence objective tant vantée; elle n'est jamais qu'une aspiration, un *concept-limite* qui marque l'idéal infiniment lointain de notre vie pensante. Prétendre que certaines vérités la possèdent dès maintenant, c'est simplement affirmer que lorsque vous les croyez vraies et qu'elles *sont* vraies, alors seulement leur évidence est objective. Mais pratiquement, la conviction que chacun possède de ne se rendre qu'à l'évidence objective, n'est jamais qu'une opinion subjective de plus qui s'ajoute aux autres.

Car de quel cortège d'opinions contradictoires n'a-t-on point proclamé l'évidence objective et l'absolue certitude! L'univers est pénétré de raison — l'univers n'est au contraire que le résultat de phénomènes mécaniques; il y a un Dieu personnel — un Dieu personnel est inconcevable; il existe en dehors de la pensée un univers directement connaissable — l'esprit ne peut connaître que ses propres idées; il y a un impératif moral — l'obligation n'est que la résultante des désirs; un principe spirituel permanent se trouve en chaque être — il n'existe qu'une succession d'états d'âme changeants; la chaîne des causes est infinie — il y a une cause première absolue; une nécessité éternelle — une liberté; une cause finale — aucune cause finale; une unité primitive — une pluralité primitive; une continuité universelle — une discontinuité essentielle; un infini — pas d'infini. Il y a ceci — il y a cela; il n'est rien en effet qui n'ait été considéré par celui-ci comme absolument vrai tandis que son voisin l'estimait absolument faux; et cependant aucun absolutiste n'a jamais compris que cette incertitude est inévitable, et que l'intelligence, même lorsque la vérité est directement à sa portée, ne peut la reconnaître à aucun signe infaillible. Si l'on se rappelle en effet que la plus frappante application à la vie pratique de la doctrine de la certitude objective apparaît dans l'œuvre du Saint-Office de l'Inquisition, on est moins

tenté que jamais de prêter à cette doctrine une oreille attentive.

Notez cependant que si, en tant qu'empiristes, nous abandonnons la doctrine de la certitude objective, nous ne prétendons point par là renoncer à la recherche ou à l'espoir de la vérité : nous attachons toujours notre foi à son existence, et nous croyons toujours améliorer notre position à son égard en dirigeant systématiquement vers elle nos expériences et notre réflexion. Ce qui nous sépare surtout des scolastiques est une question d'attitude. La force de leur système réside dans le principe, l'origine, le *terminus a quo* de leur pensée; la nôtre est dans le résultat, la fin, le *terminus ad quem*. Nous n'avons pas à rechercher d'où provient l'idée mais où elle conduit. L'empiriste ne se demande pas dans quelle région une hypothèse a pris naissance, si elle s'est insinuée de gré ou de force, si la passion l'a dictée ou si le hasard l'a suggérée : mais lorsque cette hypothèse se trouve confirmée par le cours général de la pensée, c'est alors qu'il la déclare vraie.

VII

Encore une petite observation, qui n'est pas sans importance, pour terminer ces préliminaires. Il y a deux manières d'envisager l'attitude qui doit accompagner nos jugements — deux manières très différentes, bien que cette différence ait paru jusqu'ici sensiblement négligée par les théoriciens de la connaissance. *Nous devons connaître la vérité;* et *nous devons éviter l'erreur*, — tels sont les premiers commandements qui s'imposent à celui qui désire connaître; mais loin que ces deux formules désignent un même commandement, elles constituent au contraire, deux lois distinctes. Il se peut que parfois, en croyant la vérité A, nous évitions, par voie de conséquence,

l'erreur B ; mais il arrive bien rarement qu'en rejetant B, nous acceptions nécessairement A ; nous pouvons en effet, en évitant B, tomber dans les erreurs C ou D tout aussi pernicieuses, ou tout simplement ne croire à rien, pas même à la vérité A.

Croire la vérité, fuir l'erreur, sont deux lois matériellement différentes ; et le choix que nous exerçons entre elles deux peut colorer d'un ton tout différent toute notre vie intellectuelle. Nous pouvons considérer la poursuite de la vérité comme primordiale et le désir d'éviter l'erreur comme secondaire, ou tout au contraire donner à ce désir un caractère impératif et laisser au hasard le soin de veiller à la manifestation de la vérité. C'est à cette dernière solution que nous convie Clifford, dans le passage instructif que j'ai cité. Ne croyez rien, dit-il, suspendez toujours votre jugement, plutôt que d'encourir le terrible risque de croire ce qui est faux, et cela pour avoir accordé votre assentiment à une évidence insuffisante. Et vous, de votre côté, peut-être estimez-vous que le risque d'erreur est d'un faible poids si on le compare aux bienfaits de la connaissance réelle, et peut-être vous résignez-vous à être souvent trompés plutôt que d'ajourner indéfiniment toute chance d'émettre une hypothèse vraie. En ce qui me concerne, je ne puis me résoudre à approuver Clifford : le sentiment de notre devoir vis-à-vis de la vérité et de l'erreur n'est jamais — sachons nous en souvenir — qu'une expression de notre vie passionnelle. Considéré du point de vue biologique, l'entendement humain est aussi bien façonné pour la vérité que pour l'erreur, et celui qui s'écrie : « Mieux vaut se priver à jamais de toute croyance que de croire le faux », ne fait que montrer l'horreur personnelle qu'il éprouve à être dupe. Peut-être par ailleurs critique-t-il un grand nombre de ses propres désirs et de ses propres craintes, et voici cependant une crainte à laquelle il obéit servilement. Il n'imagine pas que l'on

puisse en révoquer en doute la force coercitive. Pour ma part, je professe également l'horreur d'être dupe; mais je crois volontiers que des malheurs plus considérables peuvent atteindre les mortels; aussi l'exhortation de Clifford apporte-t-elle à mon oreille comme un son fantastique; il me semble entendre un général proclamer à ses soldats qu'il vaut mieux ne pas se battre que de risquer jamais la moindre blessure. Ce n'est pas ainsi que l'on gagne des batailles sur l'ennemi ou sur la nature. Nos erreurs ne sont certes pas des choses aussi solennelles. Dans un monde où nous sommes aussi sûrs d'y être exposés en dépit de toutes nos précautions, une certaine légèreté de cœur paraît plus saine que cette nervosité excessive à leur encontre. En tout cas, c'est encore là le meilleur parti qui convienne au philosophe empiriste.

VIII

Et maintenant, après cette longue introduction, entrons dans le vif de la question. J'ai dit et je répète que non seulement en fait notre nature passionnelle exerce une influence sur nos opinions, mais que, dans certaines options que nous exerçons parmi nos opinions, cette influence doit être considérée comme inévitable et comme une cause déterminante et légitime de notre choix.

Je crains ici que certains de mes lecteurs ne commencent à flairer un danger et ne me prêtent une oreille inhospitalière. Il vous a fallu admettre en effet comme nécessaires deux premiers degrés de passion, qui consistent: 1° à diriger la pensée de manière à éviter l'erreur; 2° à la diriger de façon à atteindre à la vérité; mais peut-être considérez-vous que pour atteindre à cette fin idéale il faut maintenant faire abandon de toute attitude passionnelle.

Je vous l'accorde dans la mesure où les faits le permettent. Partout où le choix entre le gain et la perte de la vérité est sans importance, nous pouvons abandonner la chance de « gagner la vérité », et en tout cas nous mettre à l'abri d'une chance d'erreur, en suspendant notre jugement jusqu'à ce que l'évidence objective se soit fait jour. En matière scientifique, c'est là généralement le cas ; et même dans les affaires humaines, il est rare que notre besoin d'action soit si urgent qu'il demeure préférable d'agir d'après une croyance fausse, plutôt que de n'adopter aucune croyance. Les tribunaux, à vrai dire, doivent juger d'après le maximum d'évidence qui leur est fourni sur le moment, parce que le devoir du juge est à la fois de créer la jurisprudence de la fixer, et que d'ailleurs, ainsi que me le disait un jour un magistrat averti, il est peu d'espèces qui vaillent qu'on leur consacre un temps prolongé ; ce qui importe, c'est de juger d'après quelque principe acceptable et de ne point laisser les affaires en suspens. Mais lorsque nous nous trouvons devant la nature objective, il devient évident que nous n'avons plus à créer la vérité, mais à l'enregistrer ; et décider pour le simple plaisir de décider vite et de vaquer à nos occupations serait tout à fait déplacé. Dans toute l'étendue de la nature physique, les faits sont ce qu'ils sont, indépendamment de nous, et il est rare qu'ils réclament un jugement immédiat, et que par là ils nous exposent à l'erreur. En cette matière les problèmes constituent toujours des options sans importance, les hypothèses sont à peine vivantes, — tout au moins pour nous autres spectateurs — et l'alternative entre une croyance vraie et une croyance fausse se présente rarement comme un choix auquel nous ne puissions nous soustraire. Aussi une attitude d'indifférence sceptique est-elle la plus sage si l'on veut éviter l'erreur. Et en effet, pour la plupart d'entre nous, qu'importe pratiquement que nous ayons

ou non notre théorie sur les rayons Rœntgen, sur la substance de l'esprit, sur la causalité des états de conscience ? Nous ne sommes pas obligés de posséder une opinion sur ces problèmes ; à tous égards, il est même préférable de ne pas exercer notre choix et de peser toujours avec impartialité le pour et le contre de la question.

Je ne parle bien entendu que du jugement désintéressé. Lorsqu'il s'agit d'entreprendre une recherche scientifique, cette indifférence est moins recommandable, et la science serait bien moins avancée qu'elle ne l'est si les désirs individuels de tous ceux qui cherchaient avec passion la confirmation de leurs croyances, n'étaient entrés en jeu. Regardez par exemple les découvertes de Spencer et de Weismann. Voulez-vous au contraire qu'une enquête scientifique n'aboutisse pas : confiez-la à l'homme qui ne saurait s'intéresser d'aucune manière aux résultats éventuels des recherches entreprises ; il se montrera véritablement incapable, parfaitement sot. Le chercheur le plus utile, parce que l'observateur le plus sensible, sera toujours celui dont l'ardent intérêt se verra balancé par l'inquiétude aiguë d'une déception possible[1].

La science a organisé cette inquiétude en une *technique* régulière qu'elle appelle sa méthode de vérification ; et elle s'est à ce point éprise de sa méthode qu'on peut l'accuser de ne plus se soucier de la vérité pour elle-même : elle ne s'intéresse à la vérité qu'en tant que celle-ci est vérifiée méthodiquement. Que la vérité d'une proposition revête la forme d'une simple affirmation, la science refuserait de la prendre en considération : une telle vérité, pourrait-elle dire avec Clifford, serait volée au mépris

1. Cf. l'essai de Wilfrid Ward sur le *Désir de croire*, dans *Witnesses to the unseen* (Macmillan et C°, 1893).

du devoir de la science envers l'humanité. Les passions humaines cependant sont plus fortes que les lois techniques. Suivant le mot de Pascal, le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ; et, si indifférent que soit l'arbitre, je veux dire l'entendement, à toute autre chose que les règles du jeu, les joueurs concrets qui lui fournissent les matériaux de son jugement chérissent chacun, en leur for intérieur, leur « hypothèse vivante » favorite. Convenons cependant que, là où n'existe aucune « option obligée », nous devrions prendre pour idéal l'intelligence qui juge sans passion et qui du moins nous sauve en tout cas de l'erreur.

Mais une autre question se pose : ne se présente-t-il point parfois des options obligées au cours de nos problèmes spéculatifs, et pouvons-nous (en tant que créatures susceptibles de trouver un intérêt au moins aussi considérable à acquérir la vérité positive qu'à éviter simplement l'erreur), attendre toujours impunément que l'évidence coercitive se produise? Il semble *a priori* impossible que la vérité soit si bien ajustée à nos besoins et à nos forces ; s'il en était ainsi, nous aurions quelque raison de l'examiner avec le doute scientifique.

IX

Les questions morales se présentent immédiatement comme des problèmes dont la solution ne saurait dépendre de la preuve sensible. Un problème moral consiste à décider non point de ce qui existe dans le monde sensible, mais de ce qui est bien, ou des choses qui seraient bien, si elles existaient. La science peut nous dire ce qui existe : mais pour comparer la *valeur* aussi bien de ce qui existe que de ce qui n'existe pas, nous devons consulter non point la science mais ce que Pascal appelle notre cœur. La

science elle-même consulte son cœur lorsqu'elle considère comme biens suprêmes la certitude définitive et l'élimination des fausses croyances. Demandez-lui de prouver son affirmation et elle ne pourra que la répéter comme un oracle, ou montrer que cette certitude et cette élimination apportent à l'homme toutes sortes d'autres biens, que le cœur humain proclame déjà.

La question de savoir si l'on embrassera ou non des croyances morales est tranchée par la volonté. Nos préférences morales sont-elles vraies ou fausses, ou constituent-elles de simples phénomènes biologiques d'une nature particulière par lesquels les choses « nous apparaissent » comme bonnes ou mauvaises, tout en demeurant en elles-mêmes indifférentes ? Comment notre entendement pur déciderait-il de cette question ? Si votre cœur n'éprouve pas le *besoin* d'un monde de réalité morale, ce n'est certes pas votre cerveau qui vous y fera croire. Le scepticisme méphistophélique en effet satisfera votre activité intellectuelle mieux que ne pourrait le faire un idéalisme rigoureux. Certains hommes, même dans leur adolescence, ont le cœur si froid, que l'hypothèse morale demeure pour eux à jamais inanimée ; et devant leur attitude dédaigneuse, le jeune moraliste encore ardent se sent mal à l'aise. L'apparence du savoir est de leur côté, celle de la naïveté et de la crédulité est du sien. Et cependant, en son for intérieur, il a conscience de ne point être dupe, et il croit en un royaume où, suivant le mot d'Emerson, tout leur esprit et toute leur supériorité intellectuelle ne vaudront pas mieux que la ruse du renard. Le scepticisme moral, comme le scepticisme intellectuel, ne sauraient être réfutés ni prouvés par la logique. Lorsque nous soutenons l'existence d'une vérité morale quelconque, toute notre nature entre en jeu et nous faisons dépendre notre victoire ou notre défaite des résultats de notre affir-

mation. Le sceptique, de son côté, adopte également, avec toute sa nature, l'attitude du doute : lequel de nous deux est le plus sage? L'Omniscience seule peut le dire.

Passons maintenant de cette étude très générale de la question du bien à un certain ordre de questions de fait, telles que celles qui ont trait aux relations personnelles, aux liens spirituels qui unissent deux êtres humains. Soit par exemple la question de savoir si vous m'aimez ou non ; la réponse dépendra, dans d'innombrables cas, des avances que je vous aurai faites, de la volonté que j'aurai manifestée d'obtenir votre amitié, de la confiance et de l'attente que j'aurai laissé voir. La croyance anticipée que j'éprouve de faire partie du cercle de vos affections est en pareil cas la cause même qui provoque vos sentiments. Que si, au contraire, je reste à l'écart, refusant de remuer un doigt jusqu'à ce que j'aie obtenu l'évidence objective, jusqu'à ce que vous ayez fait le geste destiné, comme dirait un absolutiste, *ad extorquendum assensum meum*, dix contre un que votre amitié ne viendra jamais. Combien de cœurs féminins sont domptés simplement par l'ardente insistance de l'homme qui *veut* en être aimé et qui se refuse à croire que cet amour soit impossible! Ici le désir d'une certaine sorte de vérité détermine l'existence de cette vérité particulière, et il en est de même dans d'autres cas sans nombre. Qui donc parvient aux avancements, aux faveurs, aux emplois lucratifs, si ce n'est l'homme qui leur fait jouer dans sa vie le rôle d'hypothèses vivantes, qui les escompte, qui leur sacrifie par anticipation d'autres biens et encourt même à l'avance toutes sortes de risques pour les obtenir? Vis-à-vis des autorités dont il dépend, sa foi agit comme une revendication qui crée elle-même sa propre réalisation.

Un organisme social quelconque, petit ou grand,

est ce qu'il est, parce que chaque membre accomplit son devoir avec la conviction que les autres en font autant. Partout où un résultat cherché est obtenu par la coopération de plusieurs personnes indépendantes, l'existence positive de ce résultat est la simple conséquence de la confiance mutuelle préalable des parties intéressées. Un gouvernement, une armée, une organisation commerciale, un collège, une société athlétique n'existent qu'à cette condition, faute de laquelle non seulement on ne saurait rien accomplir, mais encore rien tenter. Un train entier de voyageurs, d'une bravoure individuelle moyenne, se laissera piller par un petit nombre de bandits, simplement parce que ces derniers peuvent compter les uns sur les autres, tandis que chaque voyageur considère la moindre résistance comme le signal d'une mort certaine qu'aucun secours ne saurait prévenir ; si chaque voyageur pouvait seulement croire que tout le wagon réagirait en même temps que lui, il résisterait individuellement, et le pillage serait impossible. Il y a donc des cas où un phénomène ne peut se produire s'il n'est précédé d'une foi antérieure en son avènement. Et là où *la foi en un fait peut aider à créer le fait*, il serait illogique de prétendre que la foi qui devance l'évidence scientifique constitue « la plus basse espèce d'immoralité » dans laquelle puisse tomber un être pensant. Et cependant, telle est la logique sur laquelle nos absolutistes scientifiques entendent régler notre vie !

X

Ainsi donc, à l'égard des vérités qui dépendent de notre action personnelle, la foi qui se fonde sur le désir est certainement légitime et peut-être indispensable.

Mais, dira-t-on, vous parlez d'espèces humaines

sans importance, qui n'ont rien à faire avec les grands problèmes cosmiques, tels que la question de la foi religieuse. Nous allons précisément y arriver. Les religions diffèrent tellement dans leurs détails, que la discussion du problème religieux doit partir d'un point de vue très général et très large.

Qu'entendons-nous par l'hypothèse religieuse ? La science dit que les choses « sont » ; la morale dit que telles choses sont meilleures que telles autres ; et la religion dit essentiellement :

1° Tout d'abord, que les meilleures choses sont les plus éternelles, celles qui enveloppent les autres, celles qui, à l'édifice de l'univers, apportent la dernière pierre, et pour ainsi dire, ont le dernier mot. « La perfection est éternelle » : cette phrase de Charles Secrétan est une excellente formule pour exprimer la première affirmation de la religion, cette affirmation qui échappe évidemment à la vérification scientifique ;

2° Et ensuite, que nous avons un intérêt même actuel à ajouter foi à sa première affirmation.

Considérons maintenant quels sont les éléments logiques que comporte cette situation *au cas où l'hypothèse religieuse serait réellement vraie dans ses deux postulats.* (Certes nous devons admettre cette possibilité dès le principe ; pour que la question soit discutable, elle doit impliquer une option vivante ; si pour quelques-uns d'entre vous la religion est une hypothèse qui ne renferme aucune possibilité « vivante » d'être vraie, il est inutile d'aller plus loin ; je ne m'adresse qu'à ceux qui entendent sauvegarder leur bien). En procédant de la sorte, nous constatons tout d'abord que la religion se présente comme une option *importante.* Dès maintenant, nous sommes supposés gagner ou perdre, suivant que nous possédons ou non la foi, un certain bien vital. Secondement, la religion est une option *obligée*, dans toute l'étendue de son

objet ; nous ne pouvons échapper à cette option en restant sceptiques ou en attendant que la lumière vienne nous éclairer, car, bien que par ce moyen nous évitions l'erreur *au cas où la religion serait fausse*, nous perdons le bénéfice que celle-ci nous promet *au cas où elle serait vraie*, et cela tout aussi certainement que si nous prenions parti de ne pas croire.

Le scepticisme n'équivaut donc point à l'abstention ; c'est le choix d'un risque d'une nature particulière. *Mieux vaut risquer la perte de la vérité qu'une chance d'erreur*, telle est la position exacte de celui qui vous interdit la foi. Il joue activement son jeu tout comme le croyant ; il parie le champ contre l'hypothèse religieuse, exactement comme le croyant parie pour l'hypothèse religieuse contre le champ. Prôner comme un devoir l'attitude sceptique tant que l'idée religieuse ne brille pas d'une « évidence suffisante », équivaut à considérer comme plus sage et comme meilleur de céder à la crainte que l'hypothèse religieuse ne soit entachée d'erreur, plutôt que de s'abandonner à l'espoir que cette hypothèse soit vraie. Ce n'est plus le conflit de l'entendement et de toutes les passions ; c'est l'entendement qui s'appuie sur une passion déterminée pour dicter la loi. Or, qui nous garantit en vérité que cette passion enferme précisément la sagesse suprême ? Duperie pour duperie, qui nous prouve que la duperie par l'espoir soit plus pernicieuse que la duperie par la crainte ? Pour ma part, cette preuve m'échappe, et je refuse simplement obéissance au scientiste qui m'ordonne de me conformer à son choix dans un cas où l'enjeu est assez important pour que j'aie le droit de choisir la forme de mes risques. Si la religion est vraie, alors même qu'elle ne serait pas absolument évidente, je ne tiens aucunement à laisser étouffer ma nature — qui en somme joue quelque rôle en cette matière — et à perdre ainsi la seule chance que je possède en

cette vie de me trouver du bon côté, — cette chance étant bien entendu subordonnée à l'acceptation d'un risque, qui consiste à agir comme si notre impérieux besoin d'un univers religieux se trouvait prophétique et juste.

Tout ce que je viens d'exposer suppose que cette conception de l'univers est réellement prophétique et juste, et que pour tous mes lecteurs la religion est une hypothèse vivante et vraisemblable. Or, pour la plupart d'entre nous, l'idée religieuse emprunte également une autre voie qui rend plus illogique encore le *veto* que l'on prétendrait opposer à notre foi active. L'aspect le plus parfait et le plus éternel de l'univers est représenté dans nos religions comme ayant une forme personnelle. Si nous sommes religieux, l'univers cesse d'être un simple *objet* pour devenir un *sujet*, et les relations de toute sorte que l'on peut imaginer de personne à personne apparaissent ici comme possibles. C'est ainsi, par exemple, que tout en étant, en un sens, des parties passives de l'univers, nous faisons preuve, d'un autre côté, d'une curieuse autonomie, comme si nous étions pour notre propre compte de petits centres d'action. Nous éprouvons aussi l'impression que la religion fait appel à notre bonne volonté active, comme si l'évidence devait à jamais nous être cachée tant que nous n'aurions pas été de nous-mêmes à la rencontre de l'hypothèse religieuse. Prenons une comparaison dans la vie courante : supposez qu'un homme en société ne fasse jamais aucune avance, qu'il exige des garanties en échange de chaque concession, qu'il ne croie rien sans preuve : il se privera, par ces manières rudes, de toutes les récompenses sociales qu'un esprit plus confiant eût méritées ; de même, celui qui prétend ici se renfermer dans une logique défiante, et refuser de reconnaître les dieux tant que ceux-ci n'auront pas, bon gré mal gré, extorqué son assenti-

ment, risque fort de perdre à jamais la seule occasion qu'il ait de faire leur connaissance. Ce sentiment imposé on ne sait d'où, que notre croyance obstinée à l'existence des dieux (alors qu'il serait si facile pour la logique comme pour la vie de ne pas croire) rend les plus grands services à l'univers, semble faire partie de l'essence vive de l'hypothèse religieuse. Si cette hypothèse était vraie dans toutes ses parties, y compris celle-ci, alors l'intellectualisme pur, en interdisant à notre vouloir de faire les premiers pas, serait une absurdité, et il y aurait lieu logiquement de faire appel dans une certaine mesure à notre nature sympathique. C'est pourquoi, en ce qui me concerne, je ne puis accepter la manière agnostique de chercher la vérité, ni me décider de bon gré à faire abstraction de ma nature volontaire. Je ne le puis pour cette simple raison qu'*une règle de pensée qui m'empêcherait radicalement de reconnaître certains ordres de vérités si ces vérités se trouvaient réellement présentes, serait une règle irrationnelle.* Ceci résume pour moi la logique de la situation, quelle que puisse être en réalité la nature des vérités qui font l'objet du débat.

J'avoue ne pas apercevoir comment on pourrait échapper à ces arguments. Mais l'expérience me fait craindre que certains d'entre vous se refusent à affirmer avec moi radicalement et *in abstracto*, notre droit d'adopter à nos propres risques toute hypothèse assez vivante pour tenter notre volonté. Je soupçonne cependant que, s'il en est ainsi, c'est que vous avez abandonné tout à fait le point de vue logique abstrait, et que votre pensée se porte sur telle hypothèse religieuse particulière qui est morte pour vous. Vous appliquez à un cas de superstition notoire notre liberté de « croire ce qu'il nous plaît », et la foi à laquelle vous songez est celle qui, suivant la définition de l'écolier, « consiste à croire ce que l'on sait être faux ».

Je répète à nouveau qu'il y a là une méprise. *In concreto* la liberté de croire ne peut recouvrir que des options vivantes, insolubles pour l'intelligence individuelle livrée à elle-même ; et une option vivante ne paraît jamais absurde à celui devant qui elle se pose. Quand je considère la question religieuse telle qu'elle se présente réellement à des esprits concrets, et quand je pense à toutes les possibilités pratiques et théoriques qu'elle implique, alors cet ordre d'avoir à mettre un frein à notre cœur, à nos instincts, à notre courage, et — tout en agissant plus ou moins d'ici là comme si l'idée religieuse était fausse[1] — d'avoir à *attendre* le jugement dernier ou du moins le moment où la collaboration de l'intelligence et des sens aura rassemblé des preuves suffisantes, — cet ordre, dis-je, m'apparaît comme l'idole la plus singulière qui ait jamais été fabriquée dans l'antre de la philosophie. Si nous étions des absolutistes scolastiques, peut-être serions-nous plus excusables. Si nous possédions un entendement infaillible doué de la certitude objective, nous pourrions nous estimer déloyaux à l'égard d'un organe de connaissance aussi parfait en ne lui accordant pas une confiance exclusive, en n'attendant point de lui le mot de délivrance. Mais si, en tant qu'empiristes, nous pensons qu'aucune cloche intérieure ne vient nous signaler la présence de la vérité, c'est une étrange sottise que de nous prêcher solennellement comme un devoir d'attendre le son de la cloche.

1. Si l'action se mesure à la croyance, celui qui nous interdit de croire à la vérité de la religion nous interdit nécessairement d'agir comme si nous y croyions. Toute la défense de la foi religieuse est suspendue à l'action. Si l'action requise ou inspirée par l'hypothèse religieuse ne diffère en rien de celle qui est dictée par l'hypothèse naturaliste, alors la foi religieuse n'est qu'une superfluité qu'il vaut mieux élaguer, et toute controverse sur sa légitimité n'est qu'un vain badinage indigne d'un esprit sérieux. Pour moi, j'estime que l'hypothèse religieuse donne à l'univers une expression qui détermine en nous des réactions spécifiques, réactions bien différentes de celles qui seraient provoquées par une croyance de forme purement naturaliste.

Je n'ai jamais nié que nous *puissions* attendre si cela nous plaît, mais nous le faisons alors à nos risques, exactement comme si nous croyions. Dans les deux cas, nous *agissons*, nous prenons notre vie entre nos mains. Aucun de nous ne devrait imposer son *veto* à l'autre, et nous n'avons pas à échanger des invectives. Bien au contraire, notre véritable devoir serait de respecter délicatement et profondément notre liberté mentale mutuelle ; c'est par là seulement que nous pourrons édifier une république intellectuelle, c'est par là que nous pourrons posséder cet esprit de tolérance intérieure qui donne la vie à notre tolérance extérieure, et qui fait la gloire de l'empirisme ; c'est par là que nous pourrons vivre et laisser vivre aussi bien dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique.

J'ai commencé cet essai en citant Fitz James Stephen ; je terminerai par un passage emprunté au même auteur. « Que pensez-vous de vous-même ? que pensez-vous de l'univers ?... Ce sont là des questions que chacun doit traiter suivant ses préférences, ce sont les énigmes du sphinx avec lesquelles nous sommes aux prises... Dans toutes les circonstances importantes de la vie, il nous faut faire un saut dans l'inconnu... Refuser de résoudre l'énigme, c'est déjà prendre parti ; hésiter à répondre, c'est encore prendre parti ; mais quel que soit le parti auquel on s'arrête, on ne choisit jamais qu'à ses risques... Si un homme s'avise de tourner le dos à Dieu et à l'avenir, personne ne peut l'en empêcher ! personne ne peut lui démontrer irréfutablement son erreur. Si un autre homme pense et agit à l'opposé du précédent, je n'aperçois pas non plus comment on lui prouverait que c'est lui qui a tort. Chacun doit agir conformément à ce qu'il croit être le meilleur ; s'il se trompe, tant pis pour lui. Nous sommes semblables à des voyageurs égarés dans la montagne : à travers la neige qui tour-

billonne et le brouillard qui aveugle, nous apercevons par moments la trace peut-être décevante d'un sentier ; si nous n'avançons pas, nous sommes destinés à périr de froid ; si nous nous engageons dans la mauvaise route, nous courons à la tombe ; nous ne savons même pas avec certitude s'il existe seulement une bonne route. Que faire ? Etre forts et montrer du courage ; agir pour le mieux, espérer pour le mieux et accepter ce qui arrive... Si la mort est au bout de nos peines, nous ne saurions aller d'une plus noble manière à sa rencontre »[1].

1. *Liberté, Egalité, Fraternité*, 2e édition, p. 353 (Londres, 1874).

CHAPITRE II

La vie vaut-elle d'être vécue?

Lorsqu'apparut, il y a quelque quinze ans, le volume de M. Mallock qui porte ce titre, la plupart des journaux répondirent facétieusement que « le sujet intéressé est seul juge de la question ». Je n'ai point l'intention de vous apporter ici une solution amusante. Je puiserai le thème de cet essai dans ces paroles de Shakespeare : « je ne viens plus ici pour vous faire rire; voici maintenant des choses d'aspect grave et sévère; tristes, altières et émouvantes, pleines de majesté et de douleur »[1].

Au plus profond de notre cœur est un recoin caché qu'agite tristement le mystère ultime de l'être, et j'aimerais vous arracher au charme superficiel de l'existence et vous rendre sourds, au moins pour quelques instants, à tout le bourdonnement, le fourmillement et le frémissement des maigres intérêts et des faibles émotions qui forment le tissu de l'activité consciente ordinaire. Sans autre préambule, je vous demande donc de venir à moi et de faire violence à votre nature, afin de diriger votre attention sur les notes graves de la vie. Cherchons ensemble parmi les profondeurs solitaires, et examinons

1. Prologue d'*Henri VIII*. (Trad.)

un moment les réponses que nous croirons découvrir dans les derniers replis, dans les retraites les plus secrètes des choses.

•

Pour un grand nombre de personnes, la question de la valeur de la vie est résolue par un tempérament optimiste qui les rend incapables de croire à l'existence réelle du mal. Les œuvres de notre cher et vieux Walt Whitman constituent le manuel fondamental de cette sorte d'optimisme. La pure joie de vivre est si grande chez cet auteur qu'elle abolit la possibilité de toute autre espèce de sensation :

Respirer l'air, quelles délices !
Parler, se promener, saisir un objet...
Être le Dieu incroyable que je suis !...
Univers merveilleux dans ses moindres molécules !
Essence spirituelle des choses !
Je chante le soleil lorsqu'il resplendit et lorsqu'il disparaît,
Je vibre devant la vie et la beauté de la terre et de ce qu'elle [produit,
Je chante l'harmonie de la création à travers les âges
Je chante la fin infinie des choses,
Je proclame que la splendeur continue puisque la nature con- [tinue,
J'entonne des louanges d'une voix enthousiaste.
Car je n'aperçois point la moindre imperfection dans l'Univers,
Et je ne vois ni cause ni effet que je puisse déplorer.

Et de même Rousseau, lorsqu'il rappelle les neuf années qu'il a passées à Annecy, ne trouve rien à exprimer que son bonheur :

Comment dire ce qui n'était ni dit, ni fait, ni pensé même, mais goûté, mais senti, sans que je puisse énoncer d'autre objet de mon bonheur que ce sentiment même ? Je me levais avec le soleil et j'étais heureux ; je me promenais et j'étais heureux ; je parcourais les bois, les coteaux, j'errais dans les vallons, je lisais, j'étais oisif, je travaillais au jardin, je cueillais les fruits, j'aidais au ménage, et le bonheur me suivait partout ; il n'était dans aucune chose assignable, il était tout en moi-même, il ne pouvait me quitter un seul instant[1].

1. *Confessions*, liv. VI. (Trad.)

Si un tel état d'esprit pouvait durer, si de tels tempéraments étaient universels, mon discours serait inutile; aucun philosophe ne chercherait à prouver par le raisonnement que la vie vaille d'être vécue, puisque les faits plaideraient d'eux-mêmes en faveur de cette affirmation; le problème disparaîtrait par l'évanouissement de la question plus que par la découverte d'une solution. Mais nous ne sommes point magiciens, et nous ne saurions empêcher les manifestations du pessimisme naturel de côtoyer dans l'existence celles de l'optimisme naturel et de s'opposer à elles comme une vivante réfutation. Dans ce que l'on appelle la « folie circulaire », les phases de mélancolie succèdent aux phases de manie sans aucune cause extérieure apparente; et chez une même personne, la vie semblera un jour incarner la splendeur et le lendemain la tristesse. Pour reprendre la plaisanterie à laquelle j'ai fait allusion, « le sujet intéressé est seul juge de la question ». La constitution mal équilibrée de Rousseau subit, aux approches de la vieillesse, l'action des mauvais jours; elle le livre sans défense à l'ennui, et aux sombres illusions du soupçon et de la crainte.

Certains hommes semblent, dès leur naissance, avoir été lancés en ce monde avec une âme aussi incapable d'éprouver du bonheur que l'était Walt Whitman d'éprouver de la tristesse. Tel a été l'exquis Leopardi. Tel est encore notre contemporain James Thomson, dont le pathétique ouvrage *La Cité de la Nuit terrible*, doit à ses accents trop douloureux et trop sincères de n'avoir point acquis, en dépit de véritables beautés littéraires, toute la renommée qu'il mérite. Je citerai un passage où le poète décrit une assemblée de fidèles réunis la nuit dans une sombre cathédrale et attentifs à la voix d'un prédicateur :

Compagnons d'une vie triste mais courte, s'écriait-il,
Sachez que peu d'années nous séparent de la délivrance;
Efforçons-nous de supporter ces heures d'angoisse:
Mais si vous voulez échapper à votre existence misérable,
Sachez qu'il dépend de vous d'en fixer le terme,
Sans crainte que le réveil ne succède à la mort.
Le son de cette voix qui vibrait comme un orgue
Retentissait à travers les voûtes pour aller se perdre au loin,
Ces accents émus qui prêchaient l'allégresse
Etaient tristes et tendres comme un chant de *requiem*.
Et la sombre assemblée demeurait immobile, [le terme.
Comme si elle méditait ce suprême conseil : à vous d'en fixer
. . . . . .
Et peut-être attendait-elle une autre parole,
Lorsque, tel l'éclair dans le ciel obscur,
Jaillit ce cri lamentable et perçant :
L'homme a dit vrai, hélas, l'homme a dit vrai,
Au delà de la tombe il n'est point de vie personnelle,
Dieu n'est point; le destin ne connaît ni colère ni pitié;
Où trouverais-je ici la consolation que j'implore?
La vie m'a-t-elle réservé quelqu'une de ses chances?
L'éclat du progrès intellectuel,
La douceur du foyer et de la famille,
Les plaisirs sociaux et leur grâce bienfaisante,
Le charme des univers créés par l'art,
La splendeur des univers créés par la nature
Et illuminés par l'imagination enflammée,
Le bien-être que procure le sentiment de l'existence et de la
L'enfance insouciante et l'ardente jeunesse, [santé,
L'adolescence sévère recherchant la fortune,
La vieillesse sereine qu'accompagne la longue expérience
Toutes les sublimes prérogatives de l'homme, [passée,
Les souvenirs historiques des temps anciens,
La découverte patiente du vaste plan de la nature,
Parmi la succession des phénomènes et leurs changements
Aucune de ces chances n'a lui pour moi [incessants
Aucune ne luira jamais!
Je n'aperçois qu'un passé morne et muet,
Je ne prévois qu'un avenir vide,
. . . . . .
. . . . . .
A cette voix vibrante personne ne répondait,
Car la parole recule devant une douleur inexprimable;
Puis enfin de sa chaire, les yeux humides et la tête penchée,
Le prédicateur laissa tomber ces mots :
Mon frère, mes pauvres frères, il en est ainsi,

Cette vie ne nous réserve rien d'heureux,
Mais elle s'achève vite et ne peut jamais renaître,
Nous ne connaissions rien d'elle avant notre naissance,
Comme nous ne connaîtrons rien quand nous serons ensevelis;
Je médite cette pensée et elle me réconforte.

« La vie s'achève vite et ne peut jamais renaître »; « il dépend de nous d'en fixer le terme »; ces vers ont coulé sincèrement de la plume mélancolique de Thomson, et ils apportent une consolation à tous ceux pour lesquels — ainsi que pour lui-même — le monde ressemble plus à l'antre de l'effroi perpétuel qu'à une fontaine continuelle de délices. Que la vie ne vaille point d'être vécue, toute l'armée des suicidés le proclame, cette armée dont l'appel — telle la sonnerie fameuse du clairon britannique — poursuit dans une course sans fin le soleil autour du monde. Aussi est-il de notre devoir de « méditer ces pensées », car nous sommes de la même substance que ces suicidés, et nous partageons avec eux une même existence. La probité intellectuelle la plus élémentaire — je dirai même la plus simple dignité et le plus simple sentiment de l'honneur — nous défendent d'oublier leur cas.

Supposez, dit Ruskin, qu'à Londres, pendant un festin où les jouissances du palais s'allient à la légèreté du cœur, les murailles de la salle s'abattent soudain et que, pénétrant par la brèche ouverte, des créatures humaines du voisinage viennent mêler leur famine et leur misère à la gaieté de l'assemblée; que tous ces êtres blémis par la mort, rendus hideux par le dénuement, anéantis par le désespoir, envahissent tour à tour les tapis moelleux, et s'approchent chacun du siège de chaque convive : leur jetterait-on seulement les miettes du souper ? leur ferait-on seulement l'aumône passagère d'un regard ou d'une pensée ? Et pourtant, en dépit des faits, la simple interposition d'une muraille entre la table de l'un et le lit de douleur de l'autre ne change rien au rapport réel qui unit chaque Riche à chaque Lazare — non plus que les quelques pieds de terre qui constituent au surplus la seule frontière entre le bonheur et la misère.

II

Je pénètre de suite au cœur de mon sujet. Je suppose que nous discutions avec un « compagnon de mortalité » et que celui-ci soit dans de tels termes avec l'existence qu'il envisage comme unique consolation son pouvoir d'y mettre fin. Quelles raisons invoquerons-nous pour amener notre frère à reprendre son fardeau? Un chrétien ordinaire, aux prises avec une personne qui préconiserait le suicide, ne peut guère lui offrir que l'argument négatif usuel : « Tu ne dois pas »; Dieu seul est maître de la vie et de la mort, et c'est blasphémer que d'anticiper le geste d'affranchissement qui lui appartient. Mais *nous autres*, ne saurions-nous découvrir un argument meilleur et plus positif? ne pourrions-nous apporter aux désespérés une raison d'apercevoir et de sentir dès maintenant et dans toute la triste gravité du problème, qu'en dépit des apparences contraires, la vie, même pour eux, vaut la peine d'être vécue?

Il y a suicide et suicide (aux Etats-Unis, on en compte environ 3.000 par an), et je conviens que pour la majorité des cas mes suggestions sont insuffisantes. Lorsque le suicide résulte de la folie ou de l'impulsion soudaine du délire, la réflexion est impuissante à en arrêter le cours; de telles espèces appartiennent à l'ultime mystère du mal au regard duquel je ne puis faire valoir que les bienfaits de la patience religieuse. Laissez-moi donc vous dire dès à présent que, dans la pratique, le champ de mon argumentation est assez étroit, et qu'elle ne saurait viser que ce *tedium vitæ* métaphysique particulier aux esprits réfléchis. La plupart d'entre vous se sont adonnés — à tort ou à raison — à l'existence intellectuelle; plusieurs sont étudiants de philosophie et ont déjà ressenti ce scepticisme et ce sentiment d'irréalité

auxquels n'échappent point ceux qui pénètrent trop profondément jusqu'aux racines abstraites des choses. Ce sont là, en effet, les fruits les plus habituels des carrières absorbées par l'étude. L'excès des investigations et le défaut presque absolu de toute responsabilité active conduisent, presque aussi fréquemment que l'excès du sensualisme, au bord de cette pente qui aboutit au pessimisme et à la conception désespérée de l'existence.

Mais aux malaises que la réflexion engendre, une réflexion ultérieure peut opposer des remèdes effectifs; c'est précisément de cette sorte de mélancolie et de *Weltschmertz* nés de la réflexion, que je me propose de vous entretenir.

Laissez-moi vous dire, dès à présent, que mon argument suprême ne contient d'autre secret que la foi religieuse. Toute la portée destructive de mon raisonnement consistera uniquement à balayer certains préjugés qui tarissent souvent les sources de la croyance en Dieu; toute sa portée constructive se réduira à mettre en lumière certaines considérations de nature à laisser à ces sources leur cours naturel. Le pessimisme est essentiellement un malaise religieux; considéré dans celle de ses formes à laquelle vous êtes le plus exposés, il se ramène à une aspiration religieuse qui attend vainement une satisfaction religieuse normale.

La guérison de ce malaise comporte deux étapes, dont la seconde procure les jouissances les plus complètes et correspond en outre à un exercice plus libre de la foi et de l'idée religieuses. On sait qu'à cet égard chacun ne fait point preuve de la même largeur de vues. Tel n'a qu'à écouter la voix de son cœur pour croire à l'immortalité; tel autre, au contraire, ne se représentera qu'au prix des plus grandes difficultés la réalité d'une telle conception. Ce dernier, en effet, est assujetti à ses sens,

enfermé dans son expérience naturelle; en outre, il professe une sorte de loyauté intellectuelle à l'égard de ce qu'il nomme le « fait brut », loyauté incompatible avec ces faciles incursions dans le domaine de l'invisible que provoque chez tant d'hommes l'appel du sentiment. Remarquez, cependant, que ces deux tempéraments peuvent, l'un comme l'autre, demeurer intensément religieux, posséder un désir de concorde et d'union, aspirer à communier avec l'âme des choses. Mais lorsque l'esprit est attiré vers le fait brut, tel que la science le révèle, ce désir peut facilement engendrer le pessimisme, comme il conduit à l'optimisme lorsqu'il est accompagné de la croyance en un univers différent du nôtre et meilleur que lui.

C'est pourquoi j'appelle le pessimisme un malaise essentiellement religieux. Une vision de l'existence sous des couleurs sombres procède certes de bien des causes organiques, mais elle se rattache aussi à des raisons spirituelles, au sentiment de la contradiction qui existe entre la nature phénoménale et le besoin qu'éprouve notre cœur de retrouver derrière cette nature un esprit dont elle serait l'expression. La « théologie naturelle » des philosophes a fourni un moyen d'apaiser ce besoin; la poésie de la nature, dont notre littérature anglaise est si riche, y a également contribué. Prenez maintenant un esprit qui appartienne à la seconde de nos catégories, c'est-à-dire qui ne retienne que les « faits bruts »; supposez que, de plus, il éprouve fortement ce désir de communion et qu'il aperçoive à quelle difficulté désespérante se heurte la construction d'un ordre scientifique de la nature, aussi bien par la voie théologique que par la voie poétique, — et quel autre résultat, en effet, peut-on attendre d'une semblable tentative, si ce n'est discordance intrinsèque et contradiction? Eh bien, cette discor-

dance (en tant que telle), peut cesser de deux manières : soit que le désir de donner aux faits une interprétation religieuse vienne à s'évanouir et ne laisse subsister que le simple phénomène; soit que de nouveaux faits, découverts ou acceptés, permettent à l'interprétation religieuse de suivre son cours. Ce sont là les deux issues du pessimisme auxquelles j'ai fait allusion plus haut et que la suite de cette étude aura, je l'espère, pour effet de mettre en lumière.

III

Si donc nous prenons comme point de départ la nature, et si nous sommes animés de l'idée religieuse, nous avons une tendance instinctive à nous écrier avec Marc-Aurèle : « Univers, tes désirs sont mes désirs ». Nos livres sacrés et nos traditions nous parlent d'un Dieu qui a créé le ciel et la terre et qui, regardant son œuvre, en a reconnu la perfection. Cependant, à mesure que la connaissance devient plus approfondie, les surfaces visibles du ciel et de la terre refusent de se laisser réduire à une unité intelligible. Tout phénomène que nous voudrions glorifier coexiste avec un phénomène opposé qui détruit tout l'effet religieux que le premier pourrait exercer sur l'entendement. La beauté et la laideur, l'amour et la haine, la vie et la mort cohabitent en une indissoluble association; et graduellement, la vieille et réchauffante notion de la divinité philanthrope fait place à l'idée d'une puissance redoutable qui n'aime ni ne hait, et qui entraîne toutes choses dans un mouvement sans signification et vers une destinée commune.

La vie apparaît ainsi en une vision folle, sinistre, pareille à un cauchemar; et ce malaise particulier (*unheimlichkeit*) qui l'empoisonne tient à ce que nous

prétendons concilier deux croyances inconciliables : d'une part nous voulons qu'un principe supérieur anime tout l'univers ; et d'autre part nous croyons que le cours de la nature est la manifestation adéquate et l'expression de ce principe. C'est dans cette opposition entre l'existence supposée d'un esprit qui embrasserait l'humanité, et les attributs de cet esprit révélés par le monde visible, que réside ce paradoxe particulier de la mort dans la vie, cette énigme qui engendre la mélancolie. Carlyle en a traduit toute la profondeur dans ce chapitre de son immortel *Sartor resartus* qu'il intitule « l'Éternelle Négation »[1]. « Je vivais, écrit le pauvre Teufelsdrœckh, dans une angoisse continuelle, indéfinie, languissante ; tremblant, pusillanime, inquiet de je ne savais quoi ; il me semblait que toutes choses au ciel comme sur terre m'étaient hostiles ; que les cieux et la terre n'étaient que les mâchoires immenses d'un monstre dévorant, entre lesquelles j'attendais palpitant le moment d'être dévoré. »

C'est là le premier stage de la mélancolie spéculative, de cette sorte de mélancolie à laquelle une brute ne saurait être sujet, à laquelle un homme irréligieux échappera toujours. C'est le frisson maladif de l'inspiration religieuse privée de son objet, et non pas simplement la conséquence nécessaire de l'expérience animale. Teufelsdrœckh lui-même aurait pu s'habituer à considérer avec bienveillance le chaos général et la confusion de nos données expérimentales, s'il n'avait été dès l'origine victime d'une confiance et d'une affection illimitées à leur endroit. S'il les avait abordées séparément sans y chercher l'expression d'un même Tout, s'il en avait éliminé les éléments amers pour n'en adopter que les éléments agréables, sachant se mouvoir au hasard de l'occasion, au milieu des

1. *Sartor resartus*, chap. VII. (Trad.)

jours sombres et des jours clairs, il aurait dû, à travers ces zigzags, se frayer un chemin aisé, et il n'eût point éprouvé le besoin de remplir l'air de ses lamentations. Le « mode léger et insouciant » constitue, à l'égard des maux de ce monde, un anesthésique souverain et pratique. Et pourtant non ! Quelque chose de profond chez Teufelsdrœckh et en nous-mêmes nous dit qu'il *existe* dans les choses un Esprit auquel nous devons obéissance et pour l'amour duquel nous devons conserver le « mode grave ». Et ainsi nous gardons également en nous cette fièvre et ce désaccord intérieur ; car la nature envisagée dans sa seule surface visible ne révèle point un tel Esprit, et au point où en est actuellement notre investigation, nous ne sommes point supposés encore avoir porté nos regards par delà les phénomènes naturels.

Maintenant je n'hésite pas à vous avouer en toute franchise et sincérité que ce désaccord intérieur aussi réel qu'indiscutable me paraît devoir entraîner inévitablement la banqueroute de la religion naturelle dans son acception simple et naïve. Il fut un temps où des Leibniz aux têtes enfouies dans d'immenses perruques pouvaient composer des *Théodicées*, où les ministres d'un culte établi pouvaient prouver par le moyen des valvules du cœur ou du ligament de Bertin l'existence d'un « Créateur moral et intelligent ». Mais ces temps sont passés ; au siècle actuel, avec nos théories évolutionnistes et notre philosophie mécanique, nous connaissons la nature trop impartialement et trop bien pour adorer sans réserve un Dieu dont elle exprimerait les caractères d'une manière adéquate. En vérité, tout ce que nous savons du Bien et du Devoir procède de la nature ; mais il en est de même de tout ce que nous savons du Mal. La nature visible est tout entière plasticité et indifférence ; on serait tenté de l'appeler un « multivers moral » plutôt qu'un univers moral. A une telle cour-

tisane nous ne devons aucune obéissance; nous ne pouvons admettre aucune communion avec la nature considérée comme un Tout; et dans nos rapports avec ses différentes parties, nous sommes libres d'accepter les unes et de rejeter les autres, ne cédant en cela qu'aux règles de la prudence et au souci de favoriser nos desseins particuliers. S'il existe un Esprit divin de l'univers, la nature telle que nous la connaissons ne saurait être son « dernier mot » vis-à-vis de l'homme. Ou bien l'Esprit ne se révèle en rien dans la nature; ou bien il s'y révèle d'une manière inadéquate; et (comme l'ont affirmé toutes les religions supérieures), ce que nous appelons la nature visible, en d'autres termes *notre* monde, ne doit être qu'un voile, une apparence superficielle dont la pleine signification réside dans un *autre* monde, dans un monde invisible qui complète le premier.

Je ne puis m'empêcher en conséquence de considérer comme un gain (bien que certaines constitutions poétiques puissent y voir au contraire une perte douloureuse) le fait que la superstition naturaliste, l'adoration du Dieu de la nature, prise en elle-même, ait commencé à perdre son action sur les esprits éclairés. Pour exprimer sans réserve mon opinion personnelle, et au risque d'être traité d'impie par quelques-uns, je dirais volontiers qu'un mouvement de révolte contre la conception d'un tel Dieu marque le point de départ d'un commerce sain et définitif avec l'univers. Cette rébellion est essentiellement celle que décrit Carlyle au cours du chapitre que j'ai cité :

« Pourquoi, comme un lâche, ne cesses-tu de crier et de larmoyer, de craindre et de trembler? Méprisable bipède!... Ne possèdes-tu point un cœur? Ne peux-tu souffrir tout ce qui se présente à toi? et, comme un vrai Fils de la Liberté, quoique proscrit, ne peux-tu fouler à tes pieds l'Enfer lui-même tandis qu'il te consume? Qu'il vienne seulement : j'irai à sa rencontre pour le défier! » Et à cette pensée, quelque chose comme un

torrent de feu envahit toute mon âme, et je secouai la peur indigne loin de moi et pour toujours...

Ainsi la Négation Eternelle avait retenti impérieusement jusqu'aux recoins cachés de mon être, de mon Moi ; et ce fut alors que tout mon Moi se redressa dans sa majesté native de créature divine, et fit éclater sa Protestation. C'est par une telle Protestation, l'acte le plus important de la vie, que se traduisent, en langage psychologique, l'Indignation et la Défiance. L'Eternelle Négation m'avait dit : « Tu es sans père et sans patrie et l'Univers m'appartient ». Mon Moi tout entier lui a répondu : « Je ne t'appartiens pas, car je suis libre, et pour toujours je te hais ».

De ce moment, ajoute Teufelsdrœckh-Carlyle, je commençai à être un homme.

Et notre pauvre ami James Thomson écrit semblablement :

Qui donc est le plus misérable en ce monde douloureux ?
N'est-ce point moi ? Et cependant j'aime mieux être
Mon misérable moi-même que d'être Lui, Celui
Qui a engendré de telles créatures pour sa propre honte.

La chose la moins vile doit être moins vile que Toi
Qui lui as donné l'Être, Dieu et Seigneur !
Créateur de tout le malheur et de tout le péché,
Malin abhorré et implacable ! Je jure

Qu'au prix de toute ta puissance,
Au prix de tous les temples élevés à ta gloire,
Je n'eusse point assumé le crime ignominieux
D'avoir créé de tels hommes dans un tel monde !

Nous rencontrons fréquemment autour de nous des esprits qui, ayant cru au Dieu calviniste de leurs ancêtres — à celui qui a créé le Jardin et le Serpent, qui a allumé à l'avance les feux éternels de l'Enfer — se réjouissent aujourd'hui de leur émancipation. Les uns ont tourné leur adoration vers des dieux plus humains ; d'autres se sont simplement détournés de toute théologie ; mais l'un comme l'autre paraissent éprouver une joie intime extraordinaire à se savoir dégagés d'un sophisme qui leur imposait un sentiment de respect et de devoir vis-à-vis d'une idole

inconcevable. D'autre part, ériger en idole l'Esprit de la nature, et se prosterner devant lui, c'est encore s'exposer à sophistiquer; et dans une âme religieuse qui subirait en même temps l'attrait de la science, une telle sophistication peut engendrer cette mélancolie philosophique à laquelle on est tout naturellement tenté de se soustraire en détruisant l'idole. La chute de celle-ci, encore qu'elle ne soit accompagnée d'aucun sentiment de joie positive, dissipe du moins l'attitude larmoyante et tremblante. Le Mal étant simplement considéré en lui-même, les relations entre l'homme et lui se trouvent simplifiées parce qu'elles se limitent à l'ordre pratique; il abandonne son apparence spectrale, son expression obsédante et énigmatique dès que l'esprit en aborde séparément les diverses manifestations et cesse de se préoccuper de leur filiation par rapport à la « Puissance Une et Exclusive ».

Arrivé à ce point, à cette étape de simple émancipation de la superstition moniste, notre « candidat au suicide » peut déjà entrevoir une réponse encourageante à ses doutes sur la valeur de la vie. Il y a chez beaucoup d'hommes des poussées de saine vitalité qui contre-balancent le fardeau de la responsabilité métaphysique et infinie. La certitude que vous possédez de *pouvoir* dès maintenant sortir de la vie à votre gré, et cela sans commettre un blasphème ou un acte monstrueux, constitue par elle-même une immense consolation. A présent, l'idée de suicide ne se présente plus comme un défi ou comme une obsession coupable. Comme le dit Thomson, « notre courte vie est tout ce que nous avons à endurer, la sainte paix du tombeau nous est assurée à jamais », et il ajoute : « je pèse ces pensées et elles me réconfortent ». Et en attendant, il nous est toujours loisible de différer vingt-quatre heures encore, ne serait-ce que pour savoir ce que contiendront les journaux de demain, ou ce qu'apportera le prochain courrier.

Mais le tempérament le plus pessimiste peut recourir à des forces bien plus profondes encore que cette simple curiosité vitale; car alors même que les impulsions de l'amour ou de l'admiration seraient mortes en lui, celles de la haine et de la lutte répondraient encore à un appel opportun. Ce mal que nous ressentons si profondément, nous pouvons aussi coopérer à sa destruction; car ses origines sont « finies », maintenant qu'elles ne sont soutenues par aucune « Substance », par aucun « Esprit », et nous pouvons tour à tour nous attaquer à chacune d'elles.

C'est un fait remarquable en effet que ni les souffrances ni les peines n'émoussent en principe l'amour de la vie; elles semblent au contraire lui communiquer une saveur plus vive. Il n'est pas de plus grande source de mélancolie que la satisfaction. Nos véritables aiguillons sont la nécessité et la lutte, et l'heure du triomphe nous annihile à nouveau. Les lamentations de la Bible n'émanent point des Juifs de la Captivité, mais de ceux de l'époque glorieuse de Salomon. C'est au moment où elle était écrasée par les troupes de Bonaparte que l'Allemagne a produit la littérature la plus optimiste et la plus idéaliste qui fût au monde; et le pessimisme auquel la France succombe aujourd'hui n'envahissait pas encore cette nation alors qu'elle n'avait point acquitté les milliards de l'Année terrible. L'histoire de notre propre race est un long commentaire de l'allégresse qui accompagne la lutte. Les Vaudois offrent un autre exemple des souffrances que peuvent endurer des hommes courageux. En 1485, une bulle d'Innocent VIII ordonne leur extermination, prescrit à leur encontre une croisade dont les adeptes sont garantis contre toute punition ecclésiastique, relève les fidèles de tout serment, légitime leurs titres de propriété à l'égard de ce qu'ils auront pu acquérir illégitime-

ment, promet la rémission des péchés à tous ceux qui tueront les hérétiques :

Il n'est pas de ville au Piémont, écrit un Vaudois, où l'un de nos frères n'ait été mis à mort. Jordan Terbano fut brûlé vivant à Suse, Hippolyte Rossiero à Turin; Michel Goneto, un octogénaire, à Sarcène; Vilermin Ambroise fut pendu au col de Meano; Hugo Chiambs, de Fenestrelle, se vit arracher vivant les entrailles à Turin; Pierre Gemarali, de Bobbio, subit le même supplice à Lucerne et l'on introduisit même un chat sauvage à la place de ses entrailles pour prolonger sa torture; Maria Romano fut enterrée vive à Rocca Patia; Madeleine Fauno eut le même sort à Saint-Jean; Suzanne Michelini fut attachée par les pieds et par les mains et abandonnée sur la neige à Sarcène pour y périr de froid et de faim; Bartholomé Fache, tailladé à coups de sabre, eut ses plaies remplies de chaux vive et agonisa à Fenile; Daniel Michelini eut la langue arrachée à Bobbo pour avoir chanté les louanges de Dieu; Jacques Baridari périt consumé par des tisons enduits de soufre qui avaient été introduits de force dans sa chair, sous les ongles, entre les doigts, dans les narines, dans la bouche, sur tout le corps, et auxquels on avait ensuite mis le feu; Daniel Rovelli eut la bouche remplie de poudre à canon, qui fut enflammée et fit éclater sa tête... Sara Rostignol eut le corps fendu des jambes à la poitrine et fut abandonnée sur la route; Anna Charbonnier fut empalée et transportée ainsi au bout d'une pique de Saint-Jean à La Tour[1].

Et bien d'autres encore! En 1630 la peste balaya la moitié de la population vaudoise, y compris 15 de ses 17 pasteurs. Genève et le Dauphiné pourvurent à leur remplacement et toute la population vaudoise apprit le français pour suivre leur enseignement. Plus d'une fois, par d'incessantes persécutions, leur nombre tomba du chiffre normal de 25.000 à 4.000 environ. En 1686, le duc de Savoie enjoignit aux 300 survivants d'abandonner leur foi ou de quitter le pays. Ils refusèrent, se battirent contre les armées française et piémontaise, et ne se rendirent que lorsque le nombre des combattants vivants ou libres eût

1. Cité par George Waring dans son ouvrage sur *le Tyrol*. Comparez A. Bérard, *Les Vaudois*, (Lyon, Storck, 1892.)

été réduit à 80. On les dirigea en corps sur la Suisse. Mais en 1689, encouragés par Guillaume d'Orange, et sous la conduite d'un de leurs chefs pasteurs, 800 à 900 d'entre eux s'en furent reconquérir leurs anciens foyers. Les armes à la main, ils se frayèrent un chemin jusqu'à Bobi, réduits à 400 hommes en six mois et résistant aux forces que l'on envoyait contre eux. Et il en fut ainsi jusqu'au moment où le duc de Savoie, mettant enfin un terme à son alliance abominable avec Louis XIV, les restaura dans une liberté relative. Depuis ce temps, ils n'ont fait que croître et multiplier dans leurs vallées arides des Alpes.

Que sont nos infortunes et nos souffrances auprès de celles-là? Le récit d'une lutte aussi opiniâtre et inégale ne nous pénètre-t-il pas de résolution à l'encontre des chétifs auteurs de « nos » maux ? La vie vaut d'être vécue, quel que soit son apport, pour peu que l'on sache mener le combat à bonne fin et écraser le tyran sous son talon. Vous pouvez faire appel à celui qui préconise le suicide dans son univers supposé où triomphent la diversité et l'immoralité; mais vous l'appellerez au nom même des maux qui étreignent son cœur afin qu'il demeure et qu'il considère jusqu'au bout quelle est *sa* part dans la bataille. Et la volonté de vivre que vous lui imposerez en cette circonstance n'a rien de commun avec cette « résignation » sophistique que prêchent les dévots des religions lâches et qui consiste à lécher les mains d'une divinité despotique. Il s'agit, tout au contraire, d'une résignation fondée sur la virilité et sur la fierté. Tant qu'il n'aura pas eu à lutter contre ses propres maux, votre désespéré ne saurait se plaindre du mal en général et au sens abstrait. Et vous-mêmes vous devez vous soumettre au mal qui règne dans l'univers en proclamant que ce mal « n'est pas de votre ressort » tant que vous n'aurez pas su combattre vos propres souffrances. Cette dernière

entreprise ne saurait être poursuivie que par des hommes dont les instincts naturels ne sont pas émoussés ; elle peut émouvoir, s'il veut réfléchir, votre candidat au suicide, et lui permettre d'envisager à nouveau la vie avec un certain intérêt. Le sentiment de l'honneur est une chose très pénétrante. Réfléchissons par exemple aux bêtes innocentes qui ont été sacrifiées pour nous permettre de vivre, de grandir, de nous vêtir : nos rapports avec l'univers ne nous apparaissent-ils pas éclairés d'une lumière plus solennelle? Comme l'écrivait Xenos Clark, un jeune philosophe aujourd'hui disparu, « l'acceptation d'une vie heureuse à de telles conditions n'implique-t-elle pas un point d'honneur? » Ne sommes-nous point engagés à prendre à notre compte notre part de souffrances, à savoir pratiquer l'oubli de nos propres existences eu égard à toutes celles sur lesquelles les nôtres ont été édifiées? Pour ceux dont le cœur est normalement constitué, cette question ne comporte qu'une réponse possible.

Ainsi donc, la simple curiosité instinctive, le tempérament batailleur, et le sentiment de l'honneur peuvent, sur des bases purement naturelles, donner de jour en jour le sentiment de la valeur de la vie à ceux qui ont banni toute métaphysique afin d'être affranchis de l'hypocondrie, mais qui sont résolus à ne rien devoir, quant à maintenant, à la religion et à ses présents plus positifs. C'est là, penseront quelques-uns, une misérable étape à mi-chemin de la route ; du moins reconnaîtront-ils que c'est une étape honnête ; et nul homme n'oserait mépriser ces instincts qui forment le plus bel équipement de notre nature, et auxquels la religion elle-même doit, en dernier ressort, adresser ses propres appels.

IV

Et maintenant, en examinant le rôle de la religion dans la question qui nous occupe, j'arrive au cœur même de mon sujet. Le mot religion a désigné bien des choses dans l'histoire de l'humanité ; mais j'entends l'employer, à partir d'ici, dans son sens surnaturel, j'entends exprimer que « l'ordre naturel » qui constitue l'expérience de notre monde, n'est qu'une partie de l'univers total, et qu'au delà de notre monde visible, s'étend un monde invisible dont nous ne connaissons rien de positif, mais auquel notre vie terrestre actuelle emprunte toute sa signification. La croyance religieuse d'un homme — quels que soient les points spéciaux de doctrine qu'elle implique — représente essentiellement pour moi la croyance en quelque ordre invisible dans lequel les énigmes de l'ordre naturel trouveraient leur explication.

Les religions les plus développées ont toujours considéré le monde naturel comme le vestibule d'un monde plus vrai, plus durable, comme une sphère d'éducation, d'épreuve ou de rédemption ; elles veulent, en quelque manière, que l'homme meure à la vie naturelle avant que de pouvoir entrer dans la vie éternelle. Seuls les cultes très anciens, tels que celui des premiers Juifs, supposent que le monde physique de l'air et de l'eau, du soleil et de la lune, constitue au sens absolu et définitif l'objet final de la création divine. Cette religion naturelle est une conception primitive, bien que des poètes et des savants dont la bonne volonté dépasse la perspicacité l'aient remise en lumière en l'adaptant à nos oreilles contemporaines ; elle a définitivement fait banqueroute dans l'opinion d'un cercle de personnes dont le nombre augmente chaque jour et parmi lesquelles je me compte moi-même. Avec elles, j'estime que l'ordre physique

de la nature, tel que le montre la science, ne saurait être considéré comme la révélation d'un dessein spirituel harmonieux. Comme Chauncey Wright, je le compare au « temps » qui se reforme et se déforme à l'infini.

Maintenant j'aimerais vous faire sentir que nous avons le droit de considérer l'ordre physique comme incomplet par lui-même et d'admettre de confiance l'existence d'un ordre spirituel invisible qui le complète, pourvu seulement que par ce moyen la valeur de la vie se trouve augmentée à nos yeux. Mais une croyance de cette sorte paraîtra à bien d'entre vous passablement mystique et antiscientifique ; j'ajouterai donc quelques mots pour affaiblir le *veto* que, selon vous, la science pourrait m'opposer.

La nature humaine est imprégnée d'un certain naturalisme, d'un certain matérialisme, en vertu desquels l'entendement ne peut admettre aucun phénomène qui ne soit actuellement tangible. Les êtres chez lesquels cette tendance prédomine adoptent pour idole l'entité que l'on nomme « science » ; vous les reconnaissez notamment à l'amour qu'ils affectent pour l'épithète « scientiste » et au procédé sommaire par lequel ils démolissent, en les déclarant antiscientifiques, les opinions auxquelles ils n'ajoutent point créance. J'accorde que cette tournure d'esprit n'est pas sans excuse. La science a accompli de tels progrès depuis trois siècles, elle a tellement étendu notre connaissance de la nature, dans les grandes lignes comme dans les détails, que l'on ne saurait s'étonner que ses admirateurs aient perdu la tête. C'est ainsi que, dans notre Université d'Harvard elle-même, j'ai entendu plus d'un maître soutenir que toutes les vérités fondamentales ont été découvertes par la science et que l'avenir se bornera à ajouter au tableau quelques retouches complémentaires.

Il suffit cependant de réfléchir bien légèrement sur

les conditions réelles de la connaissance pour apercevoir à quel point cette théorie est barbare; elle suppose une telle absence d'imagination scientifique que l'on conçoit difficilement qu'elle ait pu être acceptée par quiconque contribue activement au progrès de quelque science. Songez au grand nombre des idées scientifiques absolument nouvelles écloses au cours de votre propre génération, au grand nombre des problèmes nouveaux dont on a abordé l'examen, et jetez alors un coup d'œil sur la brièveté de la carrière de la science. Elle a commencé avec Galilée, il n'y a pas trois cents ans, et, depuis ce temps, quatre penseurs, dont chacun eût enseigné à son successeur les découvertes de son époque, eussent suffi à nous en transmettre le flambeau. Est-il admissible qu'une connaissance aussi éphémère, qu'une création vieille de quelques heures, *puisse* représenter autre chose qu'une faible image de ce que sera l'univers pour ceux qui le comprendront un jour réellement? Non! Notre science n'est qu'une goutte d'eau, notre ignorance est une mer. La seule chose que l'on puisse affirmer avec quelque certitude, c'est que le monde de notre connaissance naturelle actuelle *est* enveloppé par un monde plus vaste d'une *certaine* espèce dont les propriétés constitutives nous échappent jusqu'à présent.

Certes le positivisme agnostique accueille théoriquement ce principe sans difficulté, mais il nous interdit d'en faire usage dans la pratique. Nous n'avons pas le droit, nous dit-il, de faire des rêves, d'imaginer quoi que ce soit quant à la partie invisible de l'univers sous prétexte d'encourager ce que nous nous plaisons à dénommer nos intérêts les plus élevés. Nous devons toujours fonder nos croyances sur l'évidence sensible et, lorsque celle-ci est inaccessible, nous devons nous abstenir de toute hypothèse.

Voilà incontestablement une position solide *in*

abstracto. Pour un penseur qui n'aurait aucun enjeu, aucune attache vitale dans le monde de l'inconnaissable, qui n'en ferait point dépendre l'intérêt de la vie ou de la mort, la neutralité philosophique et le refus de s'engager dans aucune voie constituerait l'attitude la plus sage. Par malheur, la neutralité est aussi difficile à observer intérieurement qu'elle est impossible à observer extérieurement lorsque l'homme se trouve en présence d'une alternative d'ordre pratique et de caractère vital. C'est qu'en effet, ainsi que l'enseigne la psychologie, la croyance et le doute sont des attitudes *vivantes* et elles impliquent de notre part une ligne de conduite. Notre seul moyen, par exemple, de douter de *l'existence* d'une chose ou de lui refuser notre assentiment, est de continuer à *agir* comme si cette chose *n'existait pas*. Supposez que je refuse de croire que le froid envahisse ma chambre, je laisserai les fenêtres ouvertes et la pièce sans feu exactement comme s'il faisait encore chaud. Si je doute que vous soyez digne de ma confiance, je m'abstiendrai de vous apprendre mes secrets tout comme si vous en étiez indigne. Si je doute que ma maison ait besoin d'être assurée, je me dispenserai de cette formalité comme si je la supposais inutile. Et de même, s'il ne me faut point croire que l'univers soit divin, je ne pourrai traduire mon refus qu'en évitant à l'avenir d'agir comme un croyant, ce qui équivaudra, dans les occasions critiques, à agir comme si le monde n'était *pas* divin, à agir d'une manière irréligieuse. Vous le voyez, il y a dans la vie des cas inévitables où l'inaction est une sorte d'action et compte pour telle, des cas où « ne pas être pour » équivaut pratiquement à « être contre » ; dans toutes ces espèces, une neutralité stricte et stable est impossible à atteindre.

Et après tout, ce devoir de neutralité qui serait dicté par nos intérêts spirituels n'est-il point le plus ridicule des ordres? N'est-ce point pure folie dogma-

tique que de refuser à ces intérêts toute espèce de connexion avec les forces supposées du monde invisible? Dans bien des cas, la divination fondée sur eux s'est montrée assez prophétique. Considérez la science elle-même : si nous n'avions pas possédé une impérieuse soif d'harmonie logique et mathématique idéale, nous n'aurions jamais pu découvrir cette harmonie derrière le chaos apparent des phénomènes naturels. Il est rare qu'une loi scientifique ait été formulée, qu'un fait ait été établi, sans qu'auparavant cette loi et ce fait aient été recherchés, même au prix de fatigues et de sacrifices, pour contenter l'un de nos besoins intérieurs. D'où viennent ceux-ci, nous l'ignorons; nous les trouvons en nous, et la psychologie biologique les classe jusqu'ici parmi les « variations accidentelles » de Darwin. Toujours est-il que la nécessité que nous éprouvons d'interpréter le monde phénoménal comme le signe d'un monde spirituel plus durable, apparaît aussi forte et aussi impérieuse que peut l'être, en un cerveau scientifique, celle du principe de causalité ; et si cette dernière a démontré, grâce au labeur des générations, son caractère prophétique, pourquoi la première ne pourrait-elle pas être prophétique elle aussi? Pourquoi le désir de l'au delà n'indiquerait-il pas l'existence de l'au delà ? En somme, quelle autorité pourrait nous interdire d'ajouter foi à nos aspirations religieuses? La science par elle-même serait impuissante à cet effet, car elle peut nous dire ce qui est, mais non ce qui n'est point; et le commandement agnostique : « Tu ne croiras point en dehors d'une évidence sensible coercitive », exprime simplement un besoin d'évidence d'un caractère spécial, mais essentiellement subjectif.

Maintenant, lorsque je dis que nous devons croire à nos aspirations religieuses, quelle est la portée du mot « croire? » S'agit-il de définir en détail le monde

invisible et d'imposer à tous les esprits notre définition? Certes non; nos facultés de croire ne nous ont point été données pour créer des orthodoxies et des hérésies, mais pour nous permettre de vivre. Ajouter foi à nos aspirations religieuses, c'est donc avant tout vivre à la lumière de ces aspirations, et agir comme si le monde invisible qu'elles suggèrent était réel. C'est un fait de la nature humaine que les hommes peuvent vivre et mourir en s'appuyant sur une sorte de foi indépendante de tout dogme et de toute définition. Pour de tels hommes, la valeur de la vie réside — en dépit des présomptions contraires que pourraient inspirer les circonstances extérieures — dans la simple persuasion que l'ordre naturel, loin d'être définitif, n'est qu'un signe, une image, un aspect d'un univers complexe où les forces spirituelles et éternelles ont le dernier mot. Détruisez cette assurance intime, si vague soit-elle, et du même coup, vous éteignez pour eux toute la lumière et tout l'éclat de l'existence. Et souvent alors ils considéreront celle-ci d'un regard sombre et désespéré.

Et à présent, nous allons trouver ici-même à appliquer ces principes. Il est probable que, pour la plupart d'entre nous, la vie la plus malheureuse semblerait encore digne d'être vécue si nous pouvions être *assurés* que notre bravoure et notre patience toucheront à leur terme et porteront leurs fruits dans quelque monde spirituel invisible. Mais étant donné que cette certitude nous fait défaut, doit-on en conclure que la croyance en l'au delà soit chimérique ou, bien plutôt, qu'elle constitue une attitude vivante acceptable?

Certes, nous sommes libres d'ajouter foi, à nos propres risques, à toute hypothèse qui n'est pas impossible et à laquelle certaines analogies viennent apporter leur appui. Que le monde physique ne soit pas absolu, la multitude convergente des arguments

de l'idéalisme tend à le prouver; que notre existence physique baigne en quelque sorte dans une atmosphère spirituelle, dans un espace d'espèce particulière qu'aucun de nos organes actuels ne peut appréhender, c'est là encore une hypothèse que nous suggère, par une vivante analogie, l'existence de nos animaux domestiques. Nos chiens, par exemple, font partie du champ de notre vie humaine, mais ne vivent point de la même vie. Ils voient défiler du dehors une série d'événements dont le sens intérieur ne peut, en aucune manière, être révélé à leur intelligence alors même qu'ils y jouent le principal rôle. Si mon terrier mord un enfant qui le taquine et que le père me réclame des dommages, le chien pourra être présent à toutes les phases de la négociation, au paiement même de l'indemnité, sans comprendre ce dont il s'agit, sans soupçonner le moins du monde qu'il soit *lui-même* en jeu, et dans son existence de chien, il n'en *pourra* jamais rien savoir. Ou prenez une autre espèce qui, au temps de mes études de médecine, me causait une impression profonde : considérez une expérience de vivisection pratiquée sur un chien. L'animal attaché sur une table hurle à ses bourreaux; pour sa conscience obscure, il est dans une sorte d'enfer; il n'aperçoit pas le moindre rayon de délivrance; et cependant, tous ces événements d'aspect diabolique sont le plus souvent l'expression d'un dessein humain, et si sa pauvre intelligence enveloppée de ténèbres pouvait seulement entrevoir ce dessein, tout ce qu'il y a d'héroïque en lui y acquiescerait religieusement. La vérité apaisante, la guérison future des souffrances animales et humaines, sont le prix de ces épreuves, de cette véritable rédemption. Couché sur la table d'opération, le chien remplit peut-être une fonction incalculablement plus haute que toutes celles dont une existence canine prospère est susceptible; et cependant, c'est précisé-

ment cette fonction qui doit à jamais lui demeurer étrangère.

Revenons maintenant à l'humanité. Ce qui constitue pour le chien le monde invisible nous est aisément perceptible, puisque nous vivons à la fois dans son monde et dans le nôtre. Pourquoi ne pas admettre qu'un univers plus vaste englobe ces deux mondes et demeure aussi invisible pour nous que notre univers l'est pour le chien? La croyance en cet univers *pourrait bien être* la fonction la plus essentielle que nos vies actuelles aient à accomplir.

Mais j'entends d'ici le positiviste s'écrier avec mépris : « L'existence scientifique n'a que faire d'un *peut-être!* » Je lui répondrai que non seulement « l'existence scientifique » en a souvent besoin, mais encore que l'existence humaine en général ne saurait s'en passer. Dans toute l'étendue de l'activité de l'homme et de sa productivité, sa fonction vitale tout entière est subordonnée à un « peut-être ». Il n'est pas de victoire, pas d'acte de courage qui n'aient à leur base un « peut-être »; il n'est pas une action d'éclat, pas un trait de générosité, pas une expérience ou un manuel scientifiques qui puissent être à l'abri d'une part d'incertitude. Nous ne vivons qu'en risquant notre personne d'heure en heure. Et bien souvent, notre foi anticipée en un résultat incertain *est la seule chose qui rende le résultat vrai.* Supposez par exemple que vous gravissiez une montagne, et qu'à un moment donné vous vous trouviez dans une position si périlleuse que seul un saut terrible puisse vous sauver : si vous croyez fermement que vous êtes capable de l'accomplir avec succès, vos pieds seront armés pour vous en donner les moyens; manquez au contraire de confiance en vous-même, pensez aux dissertations que vous avez entendues de la bouche des savants sur le possible et l'impossible, et vous hésiterez si longtemps qu'à la fin, démoralisé

et tremblant, vous vous lancerez désespérément dans le vide pour rouler dans l'abîme. En pareil cas (et les exemples analogues abondent), la sagesse et le courage conseillent de *croire ce qui est dans la sphère de nos besoins;* il n'est pas d'autre moyen de voir nos désirs satisfaits. Refusez de croire, et vous aurez raison, car vous périrez sans retour; croyez, et vous aurez encore raison, car vous serez sauvé. Antérieurement à votre acte, deux univers étaient *possibles;* par votre foi ou votre refus de croire, vous rendez l'un d'eux réel.

C'est dans cet ordre d'idées que l'on peut, à mon sens, chercher logiquement la réponse à notre question : la vie vaut-elle d'être vécue? La solution du problème dépend du sujet intéressé, de vous-même *qui vivez.* Si vous vous abandonnez aux visions les plus sombres, et si vous couronnez votre désespoir par le suicide, la lumière manquera entièrement à votre tableau, et le pessimisme, fortifié par votre acte, deviendra indubitablement vrai dans toute l'étendue de votre univers. Votre doute à l'égard de la vie a banni de celle-ci toute la valeur que votre endurance aurait pu lui communiquer; et dans toute la sphère d'influence possible de votre existence, ce doute a fait preuve d'un pouvoir divinatoire. Mais supposez, par contre, qu'au lieu de laisser libre cours à votre pessimisme, vous vous accrochiez à l'idée que le monde n'est pas *définitif;* supposez que vous découvriez, suivant l'expression de Wordsworth,

> Une source d'enthousiasme et le pouvoir de vivre par la foi
> Comme les soldats vivent par le courage, et comme les marins
> Combattent par la force d'âme la mer mugissante.

Supposez, quels que soient les maux qui s'amoncellent sur vous, que votre moi indomptable s'élève à leur hauteur, et que votre croyance en un Tout plus vaste vous procure une joie plus précieuse que n'en peuvent donner les plaisirs passifs. N'avez-vous point

par là-même rendu maintenant votre vie digne d'être vécue? Quelle misérable chose serait la vie, pour vous dont la nature est conformée pour la lutte, si elle ne vous apportait que le soleil, et ne laissait nulle carrière à vos facultés les plus élevées? Rappelez-vous que l'optimisme et le pessimisme sont des définitions du monde, et que nos propres réactions sur l'univers, si faibles soient-elles, font partie intégrante de la masse et contribuent nécessairement au contenu de la définition. Je dirai même que ces réactions peuvent constituer les éléments décisifs qui déterminent la définition. Une masse considérable mais instable peut voir son équilibre rompu par l'addition d'un poids insignifiant; le sens d'une longue phrase peut être renversé par l'addition d'un simple adverbe de négation. Nous pouvons dire de cette vie qu'elle *vaut* d'être vécue, *du moment qu'elle est moralement ce que nous la faisons*; et de ce point de vue, nous sommes décidés, dans toute l'étendue de notre action, à en assurer le succès.

En montrant que certaines croyances vérifiaient elles-mêmes leur légitimité, j'ai affirmé que notre foi en un ordre invisible inspirait ces efforts et cette patience qui, pour l'homme moral, donnent une valeur à l'ordre visible. Notre croyance en la bonté apparente du monde, — bonté signifiant aptitude à fournir une vie morale et religieuse satisfaisante, — a vérifié sa propre légitimité en s'appuyant sur notre croyance au monde invisible : celle-ci peut-elle également se légitimer par elle-même? Qui sait ?

Une fois de plus, nous nous trouvons en présence d'un *peut-être*; une fois de plus, le problème repose sur des *possibilités*. J'avoue ne pas apercevoir pourquoi l'existence même d'un monde invisible ne dépendrait pas dans une certaine mesure de la réponse toute personnelle que chacun de nous pourrait faire à l'appel religieux. Dieu lui-même, en somme, peut

puiser dans notre fidélité une véritable force vitale, un accroissement de son être. Pour ma part, j'ignore ce que pourraient signifier, en dehors de là, les souffrances, le sang, les drames de cette vie. Si celle-ci n'est pas une réelle bataille dont l'issue victorieuse puisse entraîner pour l'univers un gain éternel, elle ne vaut pas mieux qu'une pièce ordinaire de théâtre que chacun est libre de ne pas entendre jusqu'au bout. Mais elle donne bien la *sensation* d'un vrai combat où notre idéalisme et notre foi lutteraient avec ardeur comme pour libérer l'univers de sa barbarie, et pour libérer avant tout nos propres cœurs de l'athéisme et de la crainte. A ce monde placé entre la barbarie et la liberté, notre nature ne saurait être mieux adaptée. Ce qu'elle possède de plus profond est cette *vie intérieure* (*binnenleben*), cette région muette de l'âme dans laquelle nous demeurons seuls avec nos volitions et notre mauvais vouloir, avec nos croyances et nos craintes. De même que, sortant du sein de la terre, l'eau traverse les fissures des cavernes pour jaillir en source à la surface, de même nos actes et nos décisions ont leurs racines dans les sombres profondeurs de la personnalité.

Là se réfugie notre plus secret organe de communication avec la nature ; et auprès de ces mouvements concrets de l'âme, toutes les affirmations abstraites, tous les arguments de la science — tel le *veto* qu'un positiviste strict prétendrait opposer à notre foi — apparaissent comme un simple verbiage. Car notre activité s'exerce ici sur des possibilités, et non point sur des faits entièrement donnés ; et, comme le dit mon ami William Salter, de la Société Ethique de Philadelphie, « de même que l'essence du courage consiste à risquer sa vie sur une possibilité, de même l'essence de la foi consiste à croire qu'une possibilité existe ».

Je terminerai donc par cette exhortation : ne crai-

gnez pas la vie. Croyez que la vie *vaut* d'être vécue, et votre foi contribuera à créer son propre objet. La « preuve scientifique » de votre hypothèse vous fera défaut jusqu'au jour du jugement dernier (ou jusqu'à ce que vous ayez atteint à l'état dont cette expression est le symbole); mais les combattants fidèles de l'heure actuelle, ou ceux qui les représenteront, pourront alors reprocher leur inertie à ces cœurs pusillanimes qui refusent aujourd'hui d'aller en avant, et qui risquent de n'arriver qu'après la bataille.

CHAPITRE III

Le sentiment de rationalité.

Quel est le but des recherches philosophiques? Poursuivre, me direz-vous, une conception du monde à tout le moins plus rationnelle que l'idée assez confuse qui germe à cet égard dans le cerveau de chacun. Mais supposez que cette conception rationnelle soit acquise : à quel indice le philosophe la reconnaîtra-t-il? comment sera-t-il assuré de ne la point laisser échapper par ignorance? Je n'aperçois d'autre réponse que celle-ci : la rationalité se reconnaît, comme toutes choses, à certains signes subjectifs qui affectent le sujet pensant; percevoir ces signes, c'est reconnaître que l'on est en possession de la rationalité.

Mais ces signes, quels sont-ils? Tout d'abord un sentiment très vif de tranquillité, de paix, de repos. Le passage de l'incertitude et de la perplexité à la compréhension rationnelle procure une agréable impression de soulagement et de plaisir.

Mais un tel soulagement présente un caractère plus négatif que positif : faut-il en conclure que le sentiment de rationalité se réduise tout simplement à l'absence de tout sentiment d'irrationalité? J'estime que cette manière de voir s'appuie sur d'excellentes

raisons. Si l'on admet certaines théories psychologiques récentes, la condition physique d'un sentiment semble résider non point dans une simple décharge de courants nerveux, mais dans une décharge provoquée par un arrêt, un obstacle, une résistance. De même que nous n'éprouvons pas un plaisir particulier lorsque nous respirons librement, tandis que l'obstruction de nos mouvements respiratoires nous communique une sensation intense de malaise, ainsi toute tendance à l'action que rien ne contrarie ne s'accompagne que faiblement de pensée, et toute pensée qui suit facilement son cours n'éveille qu'un faible sentiment. Mais dès que le mouvement rencontre un obstacle, dès que la pensée se heurte à une difficulté, c'est alors que nous nous sentons en détresse. Et c'est au moment où la détresse devient envahissante que nous pouvons seulement être considérés comme des êtres qui luttent, qui désirent, qui aspirent à quelque chose. Tant que nous goûtons la pleine liberté de nos mouvements ou de nos pensées, nous sommes en quelque sorte dans un état d'anesthésie qui nous ferait dire, avec Walt Whitman — à supposer qu'en un tel moment nous éprouvions le besoin d'émettre une opinion quelconque — : « je me suffis tel que je suis ». Sentir que l'heure présente se suffit, qu'elle est absolue, n'éprouver aucun besoin de l'expliquer, d'en rendre compte, de la justifier, voilà ce que j'appelle le Sentiment de Rationalité. En résumé, toutes les fois que le cours de notre pensée s'écoule avec une parfaite fluidité, l'objet de notre pensée nous semble rationnel au moins dans cette mesure.

Toutes les conceptions du monde qui favorisent cette fluidité engendrent le sentiment de rationalité. Mais celle-ci peut s'acquérir de plusieurs manières, et j'exposerai d'abord sa source théorique.

Les phénomènes de l'univers se présentent tou-

jours devant nous dans leur diversité sensible, mais nous éprouvons une nécessité théorique de les concevoir de telle manière que leur multiplicité se trouve réduite à l'unité. Le plaisir que nous ressentons à découvrir sous un chaos de phénomènes le fait unique dont ceux-ci seraient l'expression, ressemble à la joie du musicien qui résout une masse confuse de sons en un ordre mélodique et harmonieux. Le résultat simplifié est bien plus facile à manier, exige un moindre effort mental que les données originales, et une conception philosophique de la nature devient ainsi, au sens propre, un procédé de simplification du travail. L'économie de l'effort mental constitue la passion philosophique par excellence. Chaque caractère, chaque aspect du monde extérieur qui permet de grouper sous un même principe d'unité la diversité phénoménale, a pour effet de satisfaire cette passion, et de tenir lieu pour le philosophe de l'essence des choses; hors de là, toutes les réactions que celles-ci comportent demeurent sans importance.

La tendance à la généralisation, à l'extension, sera donc le premier caractère que devront posséder les conceptions du philosophe; elles ne lui donneront un sentiment de bien-être que si elles s'appliquent à un grand nombre de cas. La connaissance des choses par leurs causes — définition assez usitée de la connaissance rationnelle — est pour lui sans valeur tant que les causes ne se ramènent pas à un nombre minimum, tout en continuant à produire un maximum d'effets. Plus les exemples sont alors nombreux, plus son esprit passe facilement d'un fait à un autre. Les transitions phénoménales ne sont pas de véritables transitions; chaque objet qui se répète est le même vieil ami revêtu d'un costume à peine différent.

Qui n'éprouve un véritable charme à songer que la lune et la pomme, dans leurs rapports avec la terre, sont sœurs; que la respiration et la combustion

ne font qu'un; que la loi même qui permet au ballon de s'élever explique la chute de la pierre; que la chaleur de la main qui frotte un morceau de laine est une forme de ce mouvement dont le frottement diminue précisément la vitesse; que la différence qui sépare le mammifère du poisson ne se distingue que par le degré de celle qui sépare un homme de son fils; que la force que nous dépensons à gravir les montagnes ou à abattre les arbres est la même que celle des rayons solaires qui font germer le blé?

Mais cette passion de la simplification a pour sœur — et au dire de certains pour émule — la passion de l'analyse, qui incite le philosophe à se *familiariser* avec les parties plutôt que d'embrasser le Tout. Celle-ci a pour caractères la recherche de la clarté et des perceptions intégrales, l'aversion des contours imprécis, des identifications vagues. Elle se plaît à découvrir des faits particuliers dans tous leurs détails, et à en accumuler le nombre. Elle préfère un ensemble incohérent, décousu, fragmentaire, — pourvu que les détails exacts du fait examiné restent saufs — à une conception abstraite des choses qui, sous prétexte de les simplifier, en détruit toute la richesse concrète. La clarté et la simplicité opposent ainsi leurs revendications et offrent au penseur un véritable dilemme.

L'attitude philosophique de chaque être humain est déterminée par l'équilibre de ces deux aspirations. Un système de philosophie qui violerait ouvertement l'une d'elles, ou qui subordonnerait entièrement l'une à l'autre, ne saurait prétendre à l'assentiment universel. Ce qui reste de Spinoza, avec son union stérile de toutes choses en une substance unique, et de Hume, avec sa conception aussi stérile du relâchement et du morcellement général, — théories qui n'ont laissé à l'heure actuelle aucun disciple strict et systématique et qui n'agissent plus

vis-à-vis de la postérité qu'à la manière d'un frein ou d'un aiguillon, — montre suffisamment que la seule philosophie possible doit être un compromis entre l'homogénéité abstraite et l'hétérogénéité concrète. Mais la meilleure façon de prendre place entre la diversité et l'unité consiste à considérer les objets semblables comme dérivant d'une essence commune que l'on découvre en chacun d'eux; cette classification en « genres » extensibles marque le premier pas vers leur unification philosophique; la dernière étape consiste à classer leurs rapports et leur manière d'être en « lois » extensibles. Une théorie philosophique achevée ne peut jamais ainsi être plus qu'une classification achevée des éléments de l'univers, et le résultat en doit toujours être abstrait, puisque la base de toute classification consiste à mettre en lumière l'essence abstraite immanente au fait vivant, et à laisser le surplus dans l'ombre, au moins provisoirement. Et ceci signifie qu'aucune de nos explications n'est complète; toutes subordonnent les objets à des types plus vastes ou plus familiers; mais les types qui, en dernière analyse, groupent ensemble les objets ou leurs rapports, ne sont que des abstractions, des données que nous découvrons dans les choses et que nous enregistrons.

Si, par exemple, nous prétendons avoir expliqué rationnellement le rapport du phénomène A au phénomène B en les rangeant tous deux sous leur attribut commun x, il est évident qu'en réalité nous n'avons expliqué de ces phénomènes que les éléments qui se rapportent à x. Expliquer par le manque d'oxygène la relation qui existe entre l'air vicié et le phénomène de suffocation, c'est laisser de côté toutes les autres particularités de l'air vicié comme de la suffocation, telles que les convulsions et l'agonie, d'une part, la densité et la puissance explosible, de l'autre. En un mot, en tant que A et B contiennent

respectivement l, m, n, et o, p, q, indépendamment de x, ils ne peuvent être expliqués par x. Chaque particularité additionnelle conserve ses revendications propres. Une explication isolée d'un fait ne l'explique que d'un point de vue isolé. On n'a point rendu compte du fait global tant que chacun de ses caractères n'a pas été soumis à une classification.

Appliquons maintenant ces principes à l'univers, et nous constaterons qu'une explication du monde par des mouvements de molécules n'a de valeur que dans la mesure où le monde se ramène actuellement à de tels mouvements. Invoquer l' « Inconnaissable », la « Pensée », « Dieu », ce n'est également expliquer qu'un point de vue. De quelle pensée, de quel Dieu s'agit-il? Pour répondre à cette question, il faut encore analyser les données dernières d'où le terme général a été extrait. Celles de ces données que l'analyse ne peut identifier avec l'attribut que l'on a posé en principe universel, demeurent comme des espèces indépendantes; elles sont associées empiriquement avec cet attribut, mais ne lui sont rattachées par aucune parenté rationnelle.

C'est pourquoi aucune de nos spéculations ne peut être satisfaisante. D'une part, en tant qu'elles admettent une certaine multiplicité, elles ne parviennent point à nous faire sortir d'un univers empirique bâti sur le sable; d'autre part, en tant qu'elles éliminent cette multiplicité, leur stérilité vide provoque le mépris de l'homme pratique. Le plus qu'elles puissent affirmer, c'est que les éléments constitutifs de l'univers possèdent tel ou tel attribut, et que chacun de ces éléments est identique à lui-même partout où on le rencontre; mais où le rencontre-t-on? L'homme pratique en est réduit à interroger son simple bon sens. Laquelle de toutes ces essences constitutives doit être considérée à tel moment et en tel lieu comme l'essence même des choses

concrètes? La philosophie ne saurait se hasarder à le décider.

Nous sommes amenés ainsi à conclure que la simple classification des choses constitue, d'une part, la meilleure philosophie théorique possible, et que, d'un autre côté, elle n'est qu'une misérable image, un substitut inadéquat de la vérité complète. C'est une réduction monstrueuse de la vie qui, comme toutes les réductions, s'obtient par la suppression absolue et le rejet d'une matière réelle. Voilà pourquoi un si petit nombre de créatures humaines éprouvent un goût véritable pour la philosophie. Les déterminations particulières qu'elle ignore constituent précisément la matière réelle qui suscite nos aspirations, matière aussi puissante et aussi impérieuse que celle que la philosophie reconnait. L'homme moral mû par l'enthousiasme n'a que faire de l'éthique des philosophes, et leur esthétique apparait à l'artiste comme abominable :

> Grau, theurer Freund, ist alle Theorie
> Und grün des Lebens goldner Baum.

Grise est la théorie et vert l'arbre de la vie. L'homme complet qui éprouve tour à tour tous les désirs, ne trouvera l'équivalent de la vie que dans la plénitude de la vie même. Puisque les essences des choses se trouvent en fait disséminées dans le domaine du temps et de l'espace, il ne pourra les goûter que successivement et à mesure de leur expansion. Lorsqu'il sera lassé de tout le bruit et de toute la mesquinerie du monde concret, il ira se retremper dans la fraîcheur des sources éternelles, se fortifier dans la contemplation des régions immuables ; mais il n'y demeurera qu'en simple visiteur et non en citoyen ; ses épaules ne fléchiront jamais sous le joug philosophique, et dès qu'il se sentira importuné par la grise monotonie des problèmes et par l'insipide étendue des résultats, il saura toujours s'échapper

joyeusement pour redescendre dans la richesse féconde et dramatique du monde concret.

Et ainsi notre étude revient ici à son point de départ. Classer un objet, c'est de toutes manières le ramener à un dessein particulier. L'idée de « genre » est un instrument téléologique. Aucun concept abstrait ne peut se substituer valablement à une réalité concrète s'il ne se rattache à un intérêt particulier chez celui qui le conçoit. L'intérêt de la « rationalité théorique », le plaisir de l'identification, ne constitue qu'un exemple entre mille de ces desseins humains; qu'un autre vienne à surgir, et le premier disparaîtra jusqu'à ce que son heure ait sonné à nouveau. La dignité exagérée et la valeur que les philosophes revendiquent pour leurs solutions se trouvent ainsi sensiblement réduites. La seule qualité à laquelle leur conception théorique puisse prétendre est la simplicité, et une conception simple n'est un équivalent du monde que dans la mesure où le monde est simple. Il est vrai que si celui-ci demeure à certains égards prodigieusement complexe, il conserve cependant suffisamment de simplicité, et celle-ci est recherchée avec assez d'ardeur pour justifier une des plus fortes impulsions humaines. La réduction des choses au plus petit nombre d'éléments possible est un idéal que d'aucuns poursuivront toujours tant qu'il y aura des hommes et qu'ils penseront.

Mais supposez que le but soit atteint. Supposez qu'en définitive nous obtenions un système unifié au sens qui vient d'être exposé. Notre monde peut maintenant être conçu simplement, et notre entendement en éprouve un soulagement. Notre concept universel a rendu rationnel le chaos concret. Je vous demanderai alors : peut-on proprement appeler rationnel ce qui constitue partout le fondement de la rationalité? A première vue, vous êtes tentés de répondre

affirmativement : du moment, direz-vous, que notre désir de rationalité se trouve apaisé par l'identification d'un objet avec un autre, un principe d'identification qui s'appliquerait à tous les phénomènes sans restriction devrait éteindre ce désir d'une manière définitive, et être rationnel « en soi ». En d'autres termes, de même que la tranquillité théorique du paysan résulte de ce qu'il ne se préoccupe d'aucune considération relative à son univers chaotique, de même une donnée philosophique quelconque — pourvu qu'elle soit simple, claire et définitive, — devrait bannir l'énigme de l'univers du philosophe et lui apporter le repos, du moment qu'elle met un terme à la série de ses hypothèses.

C'est là, en fait l'opinion de quelques personnes. Le professeur Bain écrit notamment :

> Un problème est résolu, un mystère expliqué, lorsqu'on peut l'identifier à quelque chose, le considérer comme un exemple d'un fait déjà connu. Le mystère est le phénomène isolé, l'exception, ou la contradiction apparente; la solution du mystère réside dans l'assimilation, l'identité, la fraternité. Lorsque toutes les choses sont assimilées, aussi loin que l'assimilation puisse aller, aussi loin que la similitude persiste, l'explication s'arrête; car il y a une limite à ce que l'entendement peut accomplir, à ce qu'il peut raisonnablement désirer... La route de la science moderne se dirige vers les généralités toujours plus vastes, jusqu'à ce qu'elle atteigne aux lois les plus vastes et les plus élevées de chaque ordre de choses; là, l'explication se termine, le mystère prend fin, la vision parfaite est acquise.

Malheureusement, cette première réponse ne tient pas. Notre entendement est à ce point accoutumé à rechercher « autre chose » derrière chaque élément de l'expérience, que même en présence d'une donnée présentée comme absolue il ne peut se défendre de pressentir quelque « au delà », quelque nouveau domaine qui s'offrirait à sa contemplation. La pensée s'efforce de concevoir une sorte de néant qui envelopperait la donnée prétendue dernière; et devant la

vanité de sa tentative, elle se replie à nouveau sur cette donnée même. Mais celle-ci n'est reliée au néant par rien, et la pensée oscille entre les deux, elle s'étonne de se heurter au néant, ou à telle donnée universelle plutôt qu'à telle autre; elle se perd en des dédales sans fin. Le raisonnement de Bain est en effet si inexact que, pour les esprits réfléchis, c'est au moment précis où la tentative de réduire la multiplicité à l'unité a donné les meilleurs résultats, au moment où la conception de l'univers comme un fait unique approche le plus de la perfection, que le désir d'une explication plus complète atteint à sa forme la plus aiguë. Comme le dit Schopenhauer, « l'inquiétude qui maintient en un perpétuel mouvement l'horloge de la métaphysique exprime la conviction que la non-existence du monde est aussi possible que son existence ».

La notion de néant peut ainsi être appelée la source du désir philosophique dans son sens le plus subtil et le plus profond. L'existence absolue est l'absolu mystère, car ses rapports avec le néant échappent à l'entendement. Un seul philosophe a prétendu jeter sur ce fossé un pont logique : en s'attachant à démontrer qu'une série d'identités de nature synthétique relient le néant à l'être concret, Hegel rattache ensemble toutes les choses concevables, de manière que nulle notion extérieure ne vienne troubler le mouvement circulaire de l'esprit dans l'intérieur des limites qui lui sont assignées; du moment que ce mouvement sans arrêt réussit à produire le sentiment de rationalité, il doit être tenu pour éternel et pour avoir satisfait absolument à toutes les demandes rationnelles.

Mais ceux qui estiment que l'effort héroïque de Hegel a échoué devront confesser que, lorsque tout a été unifié au suprême degré, la notion d'un « autre possible » s'oppose encore dans notre imagination à l'unité actuelle et ruine notre système. Le fondement

de l'être nous demeure opaque, comme une de ces choses devant lesquelles le hasard nous conduit et qui ne méritent qu'un arrêt rapide et une contemplation passagère. La tranquillité logique du philosophe ne s'écarte pas dans son essence de celle du paysan; elles diffèrent seulement sur le point à partir duquel chacun d'eux refuse de poursuivre son raisonnement et de risquer de voir renverser la donnée qu'il admet comme absolue. Pour le paysan, ce point est très rapproché ; aussi est-il sans cesse exposé aux ravages du doute. Le philosophe au contraire attend d'avoir atteint à l'unité, et se trouve ainsi préservé au moins pratiquement — sinon essentiellement — contre le souffle destructeur du dernier « pourquoi ». S'il ne peut exorciser ce pourquoi, il doit l'ignorer ou l'esquiver, prendre les données premières de son système comme définitives et bâtir sur elles une existence de contemplation ou d'action. Il n'est pas douteux que cette action, qui se fonde sur une nécessité opaque, soit accompagnée d'un certain plaisir. Considérez la vénération de Carlyle à l'égard du fait brut : « Il y a, dit-il, une signification infinie dans le fait ». « La nécessité, dit d'autre part Duhring, — et il entend la nécessité donnée et non pas la nécessité rationnelle, — est le dernier point et le plus élevé que nous puissions atteindre... Il est de l'intérêt de la connaissance définitive comme aussi du sentiment, de trouver un ultime repos et un équilibre idéal dans une donnée extrême dont on exige seulement qu'elle ne puisse être autre qu'elle n'est ».

Telle est l'attitude du théisme ordinaire qui adopte le *Fiat* divin comme une donnée extrême. Telle est aussi l'attitude des analystes intellectuels rigoureux, des *Verstandesmenschen*. Lotze, Renouvier et Hodgson décident facilement que l'on ne peut rendre compte de l'expérience considérée comme un tout, mais aucun d'eux ne songe à adoucir la rudesse de

cet aveu ni à nous réconcilier avec notre impuissance.

Mais des essais de conciliation peuvent tenter des esprits plus mystiques. Lorsque la logique fait défaut, le repos qui s'attache au sentiment de rationalité peut être cherché par la voie de l'extase. Chez les êtres religieux, quelle que soit leur doctrine, une heure arrive où le monde, tel qu'il se présente, semble si divinement ordonné et où le cœur l'accepte avec un ravissement si complet, que les problèmes intellectuels s'évanouissent. Bien plus, l'intelligence elle-même devient la proie du sommeil, et, suivant le mot de Wordsworth, « la pensée n'est plus, elle a expiré dans la joie ». L'émotion ontologique emplit l'âme à ce point que la spéculation ontologique ne peut plus la dominer ni entourer l'existence de points d'interrogation. L'homme le moins religieux n'a-t-il pas lui-même, au cours d'une de ces transparentes après-midi d'été où l'on aime à rêver sur le gazon, senti avec Walt Whitman, « s'élever et se répandre doucement autour de lui la paix et le savoir qui surpassent tous les arguments terrestres? » Dans ces moments de vie intense, on ne peut se défendre de trouver quelque chose de maladif et de méprisable (je dirais même de vil) dans l'effort laborieux de la spéculation pure. Au regard du vigoureux bon sens, le philosophe apparaît tout au plus comme un docte imbécile.

Si le cœur peut rejeter ainsi l'irrationalité dernière que le cerveau constate, ne pourrait-on ériger en méthode systématique les moyens qu'il emploie? Ce serait là une entreprise philosophique de la plus haute importance. Par malheur, pour être demeurée jusqu'ici le privilège de quelques mystiques, elle manque encore d'universalité; valable pour un petit nombre de personnes et à de rares moments, elle

laisse subsister chez ces personnes mêmes des minutes de réaction et de sécheresse ; et si l'on s'accorde à décider que la méthode mystique est un subterfuge sans aucun fondement logique, un moyen de soulager mais non de guérir, et que l'idée de néant ne peut jamais être exorcisée, la philosophie dernière sera l'empirisme. L'existence deviendra alors un fait brut auquel se rattachera légitimement l'émotion du mystère ontologique, sans que cette émotion soit jamais satisfaite. Le prodige et le mystère seront des attributs essentiels de la nature des choses et l'activité philosophique aura pour principal objet de les faire ressortir et de les mettre en valeur. Chaque génération donnera naissance à un Job, un Hamlet, un Faust ou un Sartor Resartus.

Nous venons, semble-t-il, d'examiner en quoi la rationalité purement théorique est possible. Mais nous avons vu, dès le principe, que « rationalité » signifiait uniquement « fonction mentale non contrariée ». Les obstacles qui surgissent dans le domaine théorique seraient peut-être évitables si le cours de l'action mentale savait abandonner à temps les sphères théoriques pour passer au domaine pratique. Essayons en conséquence de rechercher ce qui constitue le sentiment de rationalité dans son aspect *pratique*. Si la pensée peut se détacher des mystères de l'univers et des voies sans issue de la contemplation théorique, examinons quelle conception du monde pourrait naître d'une impulsion active assez forte pour opérer cette diversion. Une définition du monde qui restituerait à l'esprit la liberté de son cours, pourrait, dans cette mesure, donner à ce monde une apparence rationnelle.

Or, de deux conceptions également propres à satisfaire les besoins logiques, celle qui éveillera plus facilement les impulsions actives ou qui répondra

mieux à une demande affective, sera considérée comme la plus rationnelle et prévaudra à juste titre.

On peut admettre en toute vraisemblance que l'analyse de l'univers se prête à de nombreuses formules différentes et qui toutes s'accordent néanmoins avec les faits. Dans la science physique, des formules dissemblables expliquent également bien un même phénomène : telles sont, par exemple, dans le domaine de l'électricité, la théorie du fluide unique et celle des deux fluides. Pourquoi n'en serait-il pas de même ici? Pourquoi ne pourrait-on pas examiner l'univers à divers points de vue, tous cohérents, et entre lesquels l'observateur exercerait librement son choix, à moins qu'il ne préfère les adopter simultanément? Un quatuor à cordes de Beethoven se ramène en fait, ainsi qu'on l'a dit, à un bruit de boyaux de chat raclés par une queue de cheval; mais si complète et exacte que soit cette description, elle n'exclut en aucune manière une description tout autre. Et de même, une interprétation mécanique de l'univers n'est pas incompatible avec une interprétation téléologique, car le mécanisme lui-même peut impliquer la finalité.

Si donc nous imaginons plusieurs systèmes et que tous satisfassent également à nos besoins logiques purs, chacun d'eux doit encore être passé en revue, puis approuvé ou rejeté par notre nature affective ou pratique. Pouvons-nous définir le critérium de rationalité que ces parties de notre nature croiront devoir adopter?

Les philosophes ont remarqué à juste titre et depuis fort longtemps qu'une familiarité plus complète avec les choses est susceptible de nous en faire sentir la « rationalité ». L'école empiriste a même été si frappée de cette observation qu'elle a posé en principe l'identité absolue du sentiment de rationalité et du sentiment de familiarité. La contemplation quoti-

dienne de phénomènes juxtaposés suivant un certain ordre engendre la croyance à leur connexion, croyance aussi absolue que celle qui procéderait d'une cohérence réellement aperçue. Expliquer une chose, c'est remonter facilement à ses antécédents ; connaître une chose, c'est prévoir facilement ses conséquences. L'habitude, qui nous ouvre ces deux voies, est ainsi la source du sentiment de rationalité qu'un phénomène peut susciter en nous.

Ce rôle de l'habitude comme facteur de la rationalité s'accorde parfaitement avec la signification large que nous avons attribuée à ce dernier mot dès le début de cet essai. Nous avons soutenu en effet que toute pensée coulante et facile était exempte de tout sentiment d'irrationalité. Par conséquent, en tant que l'habitude nous familiarise avec les différentes relations d'un objet, elle nous apprend à passer facilement de cet objet à d'autres, et dans cette mesure, elle le revêt d'un caractère rationnel.

Il est maintenant une relation particulière dont l'importance pratique est prépondérante, je veux parler du rapport d'une chose à ses conséquences futures. Tant qu'un objet est peu connu, nos prévisions à son égard demeurent incertaines ; elles acquièrent au contraire une très grande précision dès que celui-ci nous devient familier. La première condition pratique à laquelle devra satisfaire une conception philosophique consistera donc, *d'une manière générale*, à *dégager l'avenir de toute incertitude*. Bien des écrivains ont étrangement ignoré la présence permanente dans l'entendement du sens de l'avenir ; or, il est de fait que le sentiment de l'attente fait partie à tout moment des éléments de la conscience. Lorsqu'un événement pénible nous menace, le sentiment incertain du malheur suspendu sur nous pénètre notre pensée d'inquiétude et altère notre humeur, alors même qu'il n'accapare point notre attention ; il

nous arrache à notre repos, il nous empêche de nous abandonner au moment présent. Le même phénomène se produit lorsqu'une grande joie nous attend. Mais lorsque l'avenir est neutre et parfaitement certain, nous ne nous en soucions pas et nous dirigeons toute notre attention sur la minute actuelle. Laissez maintenant ce sens obsédant de l'avenir dépourvu de tout objet, et immédiatement l'inquiétude s'emparera de votre esprit. Or, c'est justement ce qui a lieu lors de toute expérience nouvelle ou non classée; nous ignorons ce qui va venir, et la « nouveauté » par elle-même devient un principe mental d'irritation, comme l'habitude par elle-même constituait un sédatif mental, — simplement parce que la première déjoue notre attente, tandis que la seconde la confirme.

Tous ceux qui me liront reconnaîtront la vérité de ce que j'avance. Lorsqu'un milieu nouveau vous donne l'impression d'être « chez vous », qu'entendez-vous par ces mots? Simplement qu'au début, quand vous installez vos quartiers dans une chambre nouvelle, vous ne savez encore quels courants d'air peuvent vous menacer, quelles portes resteront ouvertes, quelles personnes entreront, quels objets intéressants vous pourrez découvrir dans des armoires ou dans des coins. Au bout de quelques jours, vous aurez appris le rang auquel prétendent toutes ces possibilités et plus rien ne vous semblera étrange. Et il en va de même à l'égard des êtres humains dès que nous avons dépassé le point où nous pouvions attendre encore quelque manifestation essentiellement nouvelle de leur caractère.

L'utilité de cet effet émotif de l'attente est parfaitement évidente; en fait, la « sélection naturelle » devait le faire naître tôt ou tard. Il est d'une extrême importance pratique pour l'animal qu'il puisse prévoir les qualités des objets qui l'entourent et surtout qu'il ne demeure point inactif en présence de circonstances

peut-être fertiles en dangers ou en avantages; qu'il n'aille point dormir, par exemple, au bord d'un précipice ou dans la tanière d'un ennemi, ou considérer avec indifférence un objet nouveau susceptible d'être chassé et de servir à sa nutrition. Il *faut* que toute nouveauté produise en lui une excitation. Toute curiosité relève ainsi d'un principe pratique. Vous n'avez qu'à considérer l'expression d'un chien ou d'un cheval lorsqu'un objet nouveau s'offre à leurs regards, la crainte et la fascination qu'ils éprouvent à la fois, pour comprendre qu'un élément d'insécurité consciente ou d'attente perplexe est à la racine de leur émotion. La curiosité que manifeste un chien devant un mouvement de son maître ou devant quelque objet étrange a pour limite le moment où il décidera ce qui va se passer; ce point élucidé, sa curiosité est apaisée. Le chien dont l'attitude en présence d'un journal agité par le vent paraissait révéler, au dire de Darwin, un sens du « surnaturel », ne faisait que manifester son trouble à l'égard d'un « futur incertain ». Un journal doué d'un mouvement spontané était chose si inattendue que la pauvre bête ne pouvait décider quels nouveaux miracles le moment prochain allait faire surgir.

Revenons maintenant à la philosophie. Soit une donnée dernière que la logique repousse, mais qui ne laisse aucune incertitude quant aux suites qu'elle comporte : l'entendement l'acceptera en toute sécurité. Qu'elle entraîne au contraire le moindre doute sur l'avenir, elle occasionnera dans cette mesure un malaise, pour ne pas dire une véritable détresse mentale. Or, dans les explications définitives de l'univers que le besoin de rationalité a fait surgir du cerveau humain, la recherche d'une prévision à réaliser a toujours joué un rôle fondamental. Les philosophes n'ont jamais admis comme primordiales que des données d'où l'incalculable était exclu. Le mot « substance »,

par exemple, signifie, comme le dit Kant, « ce qui persiste » (*das beharrliche*), la chose qui existera telle qu'elle a existé, parce que son existence est essentielle et éternelle; et, bien que nous ne soyons pas à même de prédire en détail les phénomènes futurs qu'elle engendrera, notre entendement, en lui donnant les noms de Dieu, de Perfection, d'Amour ou de Raison, conserve toujours la conviction générale que les événements qui nous sont réservés ne sauraient, quels qu'ils soient, être au fond en désaccord avec les caractères de cette substance; de sorte que notre attitude, même à l'égard de l'inattendu, peut, d'une manière générale, rester définie. Prenez encore la notion de l'immortalité qui, pour le public, semble être la pierre de touche de toute croyance philosophique ou religieuse : qu'est-elle sinon une manière d'exprimer que la détermination anticipée de l'objet de notre attente constitue le facteur essentiel de la rationalité? La fureur de la science contre les miracles, celle de certains philosophes contre la doctrine du libre arbitre procèdent de la même source, d'une répugnance à admettre dans les choses un facteur qui dérouterait nos prévisions ou qui renverserait la stabilité de nos vues.

Les écrivains antisubstantialistes négligent étrangement cette fonction dans leur doctrine de la substance. « Supposez, dit Mill, qu'un tel substratum existe aujourd'hui et qu'il se trouve tout à coup annihilé miraculeusement; supposez que, malgré sa disparition, les sensations continuent à suivre leur cours habituel : à quels signes reconnaîtrons-nous que ce substratum a cessé d'être? N'aurions-nous pas les mêmes raisons que maintenant de croire à son existence? Et si notre croyance d'alors ne se fondait sur aucune garantie, sur quoi reposerait-elle aujourd'hui? » De fait, lorsque nous avons soigneusement groupé nos phénomènes dans un certain ordre, ils se

suffisent à eux-mêmes et n'ont besoin d'aucun autre fondement. Mais il n'en est pas de même des phénomènes à venir : si la substance peut être exclue de la conception d'un passé définitivement disparu, il ne suit pas qu'elle doive constituer un élément inutile de nos conceptions de l'avenir; alors même que la substance — ce qui est loin d'être prouvé — engendrerait un jour toute une série nouvelle d'attributs, la simple opération logique par laquelle on rapporte toutes choses à une substance demeurerait toujours accompagnée — à tort ou à raison — d'un sentiment de repos et de confiance en l'avenir. C'est pourquoi, en dépit du criticisme nihiliste le plus aigu, les hommes garderont toujours une préférence pour les philosophies qui expliquent les choses *per substantiam*.

Une réaction très naturelle contre les conceptions théosophiques de l'optimisme vulgaire et contre une confiance inébranlable dans l'issue des événements a constitué un des facteurs du scepticisme empiriste. Cette philosophie n'a jamais cessé de nous rappeler combien l'univers peut contenir de possibilités étrangères à notre expérience habituelle, et combien celles-ci peuvent dérouter nos prévisions les plus fondées. Le substantialisme agnostique de Spencer en fournit un exemple; son Inconnaissable, interprété d'une manière cohérente, n'est pas seulement l'impénétrable, mais encore l'irrationnel absolu sur lequel on ne saurait compter; il a pour office de mettre en garde les philistins contre cette inertie et cette coquetterie qu'ils apportent à se croire en sûreté. Mais si l'on veut y voir autre chose qu'une réaction contre un excès opposé, cette philosophie de l'incertitude devient inacceptable; l'entendement général n'y trouvera point le repos et cherchera une solution plus rassurante.

Nous pouvons donc en toute confiance poser comme première conclusion de nos recherches qu'un des facteurs primordiaux du besoin philosophique est le désir

de définir l'objet de notre attente; un système qui nierait la possibilité de satisfaire un tel désir ne saurait triompher d'une manière définitive.

Passons maintenant à la seconde division de notre sujet. Il ne suffit pas à notre satisfaction de savoir simplement que le futur est déterminé, car cette détermination peut affecter plusieurs modes agréables ou désagréables. Une philosophie qui prétend à l'universalité doit prévoir un futur qui *s'accorde avec nos forces spontanées*. Une philosophie peut paraître indiscutable à tous égards et renfermer cependant deux défauts qui en affaiblissent la portée. Et d'abord son principe primordial doit être tel qu'il ne déconcerte pas nos désirs les plus chers et nos pouvoirs les plus précieux : un principe pessimiste irrémédiablement vicieux, tel que la Volonté de Schopenhauer, ou malfaisant et bon à tout faire, comme l'Inconscient de Hartmann, ne fondera jamais un système définitif. L'incompatibilité de l'avenir avec leurs désirs et leurs tendances actives apporte en fait à beaucoup d'hommes une inquiétude plus durable que l'incertitude elle-même. Témoin les efforts que l'on a tentés pour résoudre le « problème du mal », le « mystère de la douleur », alors que le « problème du bien » ne saurait se poser.

Mais un autre défaut de certaines philosophies, assurément plus grave que de contrecarrer nos penchants actifs, est de ne laisser à ces penchants aucun objet. Une philosophie qui ne fait aucune place à nos forces les plus intimes, qui leur refuse toute participation aux événements de l'univers, qui annihile d'un seul coup leurs mobiles, sera plus impopulaire encore que le pessimisme. Mieux vaut trouver devant soi un ennemi plutôt que le Vide éternel! Voilà pourquoi le matérialisme ne sera jamais universel, quelque perfection qu'il apporte à ramener toutes les choses à l'unité

atomique, quelque claires qu'apparaissent ses prédictions relatives à l'éternité future. Car le matérialisme nie la réalité de la plupart des objets de nos impulsions les plus chères. La vraie *signification* de ces impulsions, nous dit-il, ne présente pour nous aucun intérêt émotif. Or, je réponds que l' « extériorité » caractérise nos émotions tout autant que nos sensations; les unes comme les autres assignent une cause extérieure à l'impression éprouvée. Avec quelle intensité la peur ne se réfère-t-elle pas à un objet du dehors! Et de même l'homme gai ou triste ne se contente point d'avoir conscience de son état subjectif, car alors, la force même de son sentiment se dissiperait : il attribue sa gaieté ou sa tristesse à une cause qui le dépasse et qui imprègne l'univers de joie ou de douleur.

Toute philosophie qui nous refuse le droit de rapporter nos impulsions à des causes extérieures, qui prétend supprimer l'objet de nos impressions ou le traduire en termes dépourvus de tout élément émotionnel, ne laisse à l'esprit que peu d'occasions d'agir ou de s'intéresser à quelque chose. Elle engendre un état exactement opposé au cauchemar et qui communique cependant, à celui qui en a conscience, une horreur analogue : dans le cauchemar, nous possédons des motifs d'action, mais le pouvoir nous manque; ici, nous possédons le pouvoir, mais les motifs nous font défaut. Nous sommes envahis d'un malaise (*unheimlichkeit*) sans nom à l'idée qu'il n'est rien d'éternel dans nos desseins derniers, dans l'objet de ces affections et de ces aspirations qui constituent nos plus profondes énergies. L'inégalité monstrueuse qui existe entre la faculté de connaître et l'univers total objet de la connaissance idéale, a pour parallèle l'inégalité aussi monstrueuse qui sépare de l'univers la faculté d'agir. Nous exigeons du monde des qualités telles

que nos émotions et nos penchants actifs puissent se mesurer à elles. Si petits que nous soyons, si imperceptible que soit notre point de contact avec le cosmos, chacun de nous voudrait pouvoir imaginer que sa propre réaction satisfait entièrement aux demandes du vaste Tout. Mais comme nos aptitudes à l'action ne dépassent pas les limites de nos penchants naturels; comme nous aimons à réagir par des émotions telles que la force d'âme, l'espérance, le ravissement, l'admiration, l'ardeur, tandis que nous apportons une véritable répugnance à réagir par la crainte, le dégoût, le désespoir ou le doute, une philosophie qui ne légitimerait que les émotions de cette dernière catégorie laisserait assurément l'esprit en proie au mécontentement et au désir.

On ne sait pas assez à quel degré l'intelligence est entièrement édifiée sur des intérêts pratiques. La théorie de l'évolution commence à rendre d'excellents services en ramenant tous les états mentaux au type de l'action réflexe. De ce point de vue, la connaissance n'est qu'un moment fugitif, un point d'intersection de ce qui constitue dans son ensemble un phénomène moteur. Dans les formes inférieures de l'existence, nous accordons tous que la connaissance n'a d'autre rôle que de guider l'action et de l'approprier à son objet. Lorsqu'une chose nouvelle apparaît dans le champ de la conscience, elle ne soulève pas la question théorique : « Qu'est-ce que cela? » mais la question pratique : « Qui vive? » ou plutôt, suivant l'admirable expression de Horwitz : « Qu'y a-t-il à faire? De quoi suis-je le point de départ? » Dans toutes nos discussions sur l'intelligence des animaux inférieurs, la seule preuve que nous invoquions est l'*acte* que l'animal semble accomplir en vue d'un dessein déterminé. La connaissance, en résumé, est incomplète tant qu'elle n'a pas abouti à un acte; et, bien que le développement du cerveau, qui atteint à

son maximum chez l'homme, donne naissance à une vaste quantité d'activité théorique très supérieure à celle qui est mise au service immédiat de la pratique. l'utilisation de cette activité n'est qu'ajournée et non effacée, et la nature active tout entière affirme ses droits jusqu'à la fin.

Lorsque l'objet offert à la connaissance se trouve être le cosmos dans sa totalité, la réaction qu'il provoque reste du même ordre. Ce fut un instinct profond qui poussa Schopenhauer à renforcer ses arguments pessimistes par un feu roulant d'invectives à l'adresse de l'homme pratique et de ses exigences; le pessimisme ne peut rien espérer tant que l'homme pratique n'a pas été tué !

L'œuvre immortelle de Helmholtz sur la vue et l'ouïe est généralement mieux qu'un commentaire de la loi suivant laquelle l'utilité pratique déterminerait entièrement les sensations dont nous avons conscience et celles que nous devons ignorer. Nous ne remarquons ou ne distinguons un élément affectif que dans la mesure où il sert à modifier notre action. Nous *saisissons* une chose lorsque nous la réunissons par une synthèse à une chose identique. Mais la seconde des deux grandes divisions de la faculté de comprendre, à savoir la *connaissance* (ces deux divisions étant reconnues dans toutes les langues par l'antithèse de deux mots tels que *wissen* et *kennen*, *scire* et *noscere*, etc.), n'est-elle pas aussi une synthèse, celle d'une perception passive avec une certaine tendance à la réaction? Nous connaissons une chose dès que nous avons appris comment nous comporter à son égard, ou comment accueillir l'attitude que nous en attendons. Jusque-là, elle nous demeure étrangère.

Si l'on admet ce point de vue, une définition philosophique, même vague, du fait primitif universel emportera toujours quelque connaissance de son objet

du moment qu'elle précisera à un degré quelconque la nature de notre attitude émotive ou active en présence de ce fait primitif. Celui qui proclame que « la vie est grave », encore qu'il entende exprimer le mystère fondamental des choses, donne une définition distincte de ce mystère en lui assignant le droit de revendiquer de nous cette attitude particulière que l'on nomme « gravité », à savoir la volonté de vivre avec énergie, bien que l'énergie engendre la douleur. Il en va de même de celui qui affirme que tout est vanité : car, pour indéfinissable que soit en lui-même le prédicat « vanité », il représente clairement notre droit de prendre comme règle de vie l'anesthésie, le moyen d'échapper à la douleur. On ne saurait concevoir une plus grande incongruité que celle qui consisterait, pour un disciple de Spencer, à proclamer d'abord que la substance est inconnaissable, et, aussitôt après, que l'idée de substance doit nous inspirer la crainte, le respect et la volonté de coordonner nos efforts dans le sens même où elle semble diriger ses manifestations. L'inconnaissable peut être insondable, mais s'il s'adresse d'une façon aussi distincte à notre activité, nous ne sommes certainement pas ignorants de sa qualité essentielle.

Si nous examinons le domaine de l'histoire et si nous recherchons les caractères communs des grandes époques de renaissance et d'expansion de l'intelligence humaine, il semble que nous entendions chacune d'elles nous crier : « La nature cachée de la réalité est apparentée aux *forces* qui sont en toi ». Qu'a donc annoncé le message libérateur du christianisme primitif sinon que Dieu reconnaît ces impulsions tendres et faibles si rudement méprisées par le paganisme? Prenez le repentir : l'homme qui ne peut agir avec droiture peut du moins se repentir de ses fautes; or, pour le paganisme, une telle faculté

arrive en surnombre, comme un invité après la fête. Le christianisme, au contraire, l'adopte et en fait la seule de nos forces intimes susceptible d'en appeler directement au cœur du Seigneur. Et lorsque la Renaissance inspirée de Platon a dominé de son *sursum corda* la nuit du Moyen Age qui opprimait jusqu'aux généreuses impulsions de la chair et ne concevait de la réalité qu'une image digne des natures serviles, qu'entendait-elle proclamer, sinon que la vérité étendait son domaine à l'activité émotionnelle de tout notre être? Qu'étaient les missions de Luther et de Wesley, sinon un appel à des forces que le plus humble des hommes porte en lui-même — la foi et le désespoir — mais qui demeuraient personnelles, n'exigeaient aucune intervention sacerdotale, et conduisaient leur possesseur face à face devant Dieu? Où Rousseau eût-il puisé sa brillante influence s'il n'eût soutenu que la nature de l'homme s'harmonisait avec la nature des choses et que seule la corruption des mœurs paralysait cette harmonie? Comment Kant et Fichte, Gœthe et Schiller eussent-ils inspiré le courage à leurs contemporains, sinon en leur recommandant de faire usage de toutes leurs forces, comme si l'univers n'exigeait aucune autre obéissance? Et Carlyle, avec son évangile de travail, de réalité et de vérité, parviendrait-il à nous émouvoir s'il ne proclamait que l'univers nous impose pour seules tâches celles que le plus humble peut accomplir? Et lorsque Emerson affirme que le présent qui nous enveloppe contient tout le passé et tout l'avenir, que l'homme n'a qu'à obéir à lui-même, que celui qui veut « s'appuyer sur *sa* nature est une part de la destinée », qu'est-ce là, sinon une manière de chasser le scepticisme que nous professons à l'égard de nos facultés naturelles et de leurs aptitudes?

« Fils de l'homme, *lève-toi* et mon verbe descendra jusqu'à toi ». Voilà la seule vérité révélée qui ait été

de quelque secours à un disciple; mais elle a suffi à satisfaire la majeure partie de ses besoins rationnels. Toutes les formules par lesquelles on a prétendu définir *en soi* et *par soi* l'essence universelle, sont aussi impropres que l'*x* agnostique; mais la simple assurance que les forces qui sont en moi ne sont pas étrangères à cette essence, que cette essence peut communiquer avec mes forces, et être sensible à leur action, que je suis de taille, s'il me plaît, à me mesurer à elle, — suffit à consacrer à mes yeux sa rationalité, au sens que j'ai défini plus haut. Rien ne serait plus absurde que d'espérer le triomphe définitif d'une philosophie qui refuserait de reconnaître et de légitimer la plus puissante de nos tendances émotives et pratiques. Le fatalisme, qui prétend résoudre toutes les crises de la vie en proclamant la vanité de l'effort, ne prédominera jamais, car l'impulsion qui nous incite à considérer l'existence comme un combat est inhérente à notre race. Les croyances morales qui répondront à cette impulsion sont assurées d'un succès étendu en dépit de leur inconsistance, de leur caractère vague, et de l'incertitude qu'elles apportent dans la détermination de l'avenir. L'homme a besoin d'une règle pour sa volonté, et si on ne lui en fournit point, il en inventera une.

Mais observons maintenant une conséquence importante. Les impulsions actives se trouvent mélangées si différemment en chacun de nous, qu'une philosophie faite pour Bismarck peut ne point convenir à un poète valétudinaire. En d'autres termes, alors que l'on peut prédire l'échec d'une philosophie qui refuserait tout fondement à l'effort et à l'espoir, qui considérerait la nature des choses comme radicalement étrangère à la nature humaine, — on ne saurait, en revanche, calculer d'avance la dose particulière d'espoir ou de communion avec la nature qui

déterminera le succès de la philosophie définitive. Il est presque certain qu'en cette matière le tempérament personnel se fera sentir, et si tous les hommes doivent soutenir qu'ils ont entendu la voix de l'univers, du moins en est-il fort peu qui croiront avoir entendu les mêmes paroles. Nous sommes ici, suivant l'expression de Mathieu Arnold, dans le domaine de la superstition (*Aberglaube*), domaine légitime et inexpugnable, mais exposé aux variations et aux disputes éternelles.

Prenez à titre d'exemples l'idéalisme et le matérialisme, et supposez un instant que ces deux systèmes fournissent l'un et l'autre une conception théoriquement aussi claire et aussi cohérente et qu'ils donnent de l'avenir une idée aussi exacte. Le choix qui s'exercera entre le réalisme et l'idéalisme dépendra de la constitution affective du sujet. Aujourd'hui, toutes les natures sentimentales qui aiment l'harmonie et l'intimité penchent vers les croyances idéalistes. Pourquoi? Parce que l'idéalisme communique à la nature extérieure une véritable parenté avec notre moi personnel. Nos propres pensées constituent ce qui nous est le plus familier, ce qui nous effraie le moins: dire, en conséquence, que l'univers est essentiellement pensée, c'est dire que moi-même, au moins en puissance, je suis Tout. Je n'aperçois aucun coin qui me soit radicalement étranger, mais une *intimité* qui envahit toutes choses. Par contre, pour certaines natures à sensibilité égoïste, cette conception de la réalité peut créer une atmosphère étroite et renfermée; elle fortifiera le sentiment personnel et l'amour du moi. Il est, d'autre part, un élément de la réalité qui trouve son écho dans des forces inhérentes à la nature humaine et que tout homme de sens vigoureux perçoit volontiers; cet élément rude et âpre, pareil aux vagues de la mer et au vent du Nord, ce principe de démocrati-

sation et de négation de l'individu, est écarté par l'idéaliste parce qu'il s'oppose trop vivement à son désir de communion. Or, c'est précisément l'attrait de cet élément qui rejette tant d'hommes vers le matérialisme ou vers l'hypothèse agnostique, comme par une sorte de réaction belliqueuse contre l'excès contraire. Ceux-là sont fatigués d'une vie entièrement faite d'intimité; ils éprouvent par moments un désir insurmontable d'échapper à la personnalité, de s'abandonner à l'action de forces qui n'ont aucune considération pour notre moi, de laisser couler les flots, même au risque d'être submergés.

J'estime que la lutte de ces deux tempéraments différents se verra toujours en philosophie. Tels hommes insisteront sur la raison, l'harmonie qui demeurent au cœur des choses et *en conformité* desquelles nous pouvons agir; tels autres préféreront le fait brut et opaque *contre* lequel nous devons réagir.

Il est maintenant un élément de notre nature active que la religion chrétienne a reconnu et magnifié, mais que les philosophes, avec un véritable manque de sincérité, se sont attachés à perdre de vue dans leur prétention de fonder des systèmes de certitude absolue. J'entends parler de la foi.

La foi signifie la croyance en une chose au sujet de laquelle le doute théorique demeure encore possible; et comme le critérium de la croyance réside dans une disposition à l'action, on peut dire que la foi consiste à être prêt à agir pour une cause dont le succès n'est pas établi d'avance. En fait, c'est la même qualité morale que nous appelons courage dans l'ordre pratique; et les hommes de nature vigoureuse inclinent fréquemment à accueillir une part d'incertitude dans leur croyance philosophique, de même que le risque communique une certaine saveur à l'activité qu'ils déploient dans les affaires terrestres. Les sys-

tèmes absolument certains qui visent à l'*inconcussum* émanent de ces esprits chez qui la passion de l'identité (qui ne constitue, on l'a vu, qu'un seul facteur de la soif rationnelle) joue un rôle anormalement exclusif. Chez l'homme moyen, au contraire, le pouvoir de croire, d'admettre un léger risque au delà de l'évidence littérale, est une fonction essentielle. Toute espèce de conception de l'univers trouvera de nombreux échos si elle fait appel à ce pouvoir généreux, si elle montre chez l'homme l'effort accompli en vue de rendre actuelle une vérité dont il entend admettre la réalité métaphysique.

Les philosophes scientifiques d'aujourd'hui insistent fortement sur la nécessité de la foi en tant qu'élément de notre attitude mentale; mais par un caprice singulier et arbitraire, ils restreignent l'usage légitime de la foi à cette seule proposition : « Le cours de la nature est uniforme ». Dire que la nature obéira demain aux lois qui la régissent aujourd'hui constitue, suivant eux, une vérité indémontrable; mais dans l'intérêt de la connaissance comme de l'action, nous devons la postuler ou l'adopter. Comme le dit Helmholtz, « un seul conseil vaut ici, crois et agis » (hier gilt nur der eine Rath : vertraue und handle!). Et le professeur Bain affirme que « notre seule erreur est de prétendre expliquer ou justifier ce postulat ou de le traiter comme s'il n'était pas présupposé dès le principe ».

Au regard de toutes les autres vérités possibles, nombre de nos contemporains les plus influents estiment l'attitude de la foi non seulement illogique mais honteuse. La foi en un dogme religieux qui échappe à la preuve extérieure mais que nous sommes tentés de postuler pour nos intérêts affectifs, exactement comme nous postulons l'uniformité de la nature pour nos intérêts intellectuels, est flétrie par le professeur Huxley comme le « tréfonds de l'immo-

ralité ». On pourrait multiplier à l'infini les citations de cette sorte empruntées aux chefs de la culture moderne. Prenez l'article du professeur Clifford sur « l'Ethique de la croyance » : il traite de péché et de crime le fait de croire même la vérité lorsqu'elle n'est pas accompagnée de « l'évidence scientifique ». Mais en quoi consisterait le génie si ce n'est à atteindre à une plus grande somme de vérité en partant *de la même évidence scientifique* que les autres hommes? Pourquoi Clifford proclame-t-il sans crainte sa foi dans la théorie de l'automate conscient bien qu'il ne dispose que des « preuves » mêmes qui incitent M. Lewes à la rejeter? Pourquoi décompose-t-il le « tissu mental » en unités élémentaires sur une prétendue évidence qui paraîtrait précisément sans valeur aux yeux du professeur Bain? Simplement parce que toute intelligence empreinte de quelque originalité est particulièrement sensible à une évidence qui penche vers une direction donnée. On ne saurait songer à exorciser cette sorte de sensibilité en l'appelant le facteur subjectif, en la désignant comme une source de trouble. Car si elle trouble quelqu'un, c'est celui dont elle déjoue les conceptions; que si au contraire elle vient en aide à tous ceux qui, suivant le mot de Cicéron, *vim naturæ magis sentiunt*, alors elle est un bien et non un mal.

Quoi que nous puissions alléguer, notre être tout entier entre en jeu lorsque nous élaborons nos opinions philosophiques. L'intelligence, la volonté, le goût et la passion coopèrent ici exactement comme dans les affaires pratiques; et il faut s'estimer heureux lorsque cette passion ne se ramène pas à quelque chose d'aussi mesquin que l'amour d'une victoire personnelle remportée sur un philosophe adverse. La conception d'une intelligence qui exprimerait l'évidence en formules et les probabilités en fractions, est aussi inepte idéalement qu'elle est actuellement

impossible. Il est presque incroyable que des philosophes de profession osent prétendre qu'une philosophie quelconque puisse être ou avoir été construite sans le secours d'une préférence, d'une croyance, ou d'une intuition personnelle. Comment ont-ils réussi à dissimuler à leurs propres yeux les manifestations vivantes de la nature humaine, à ignorer que tout philosophe ou tout homme de science dont l'initiative compte pour quelque chose dans l'évolution de la pensée, n'a adopté une position et ne s'est acquis quelque succès qu'avec la muette conviction qu'il allait rencontrer la vérité dans telle voie déterminée, avec l'assurance préalable que son hypothèse pouvait fonctionner? Ces instincts mentaux de chaque homme constituent les variations spontanées sur lesquelles est fondée la lutte intellectuelle pour l'existence. Les conceptions les mieux adaptées survivent, et transmettent à la postérité le nom de leurs champions.

La seule manière d'échapper à la foi est la nullité mentale. Ce que nous aimons chez un Huxley ou un Clifford, ce n'est point le professeur et son enseignement, mais la personnalité humaine prête à s'engager dans ce qu'elle croit être le droit chemin, en dépit des apparences. L'homme concret n'a qu'un intérêt : le droit chemin. L'art suprême est de savoir le découvrir, et à cet égard tous les moyens sont bons. L'homme a été projeté sans défense dans le monde, et de lui à la nature, les règles de la guerre civilisée n'existent pas. Les règles du jeu scientifique, le fardeau de la preuve, les présomptions, les *experimenta crucis*, les inductions complètes n'ont force de loi que pour ceux qui prennent part à ce jeu. En fait, nous y prenons tous plus ou moins part, car il contribue à nous conduire à nos fins. Mais si les moyens de la science ne nous apportent qu'une aide trop lente et si nous les devançons par nos hypothèses ou de toute autre ma-

nière, que devons-nous penser de leur valeur ? L'*Ethique de la croyance* serait-elle la seule œuvre de Clifford qui subsistât, encore ferait-elle bonne figure dans les futurs traités de psychologie ; elle remplacerait l'exemple un peu trop rebattu de cet avare que l'association des idées conduit à préférer son or à tous les biens que cet or peut lui procurer.

En somme, si je suis constitué de telle sorte que je réagisse mieux que tout autre à l'évidence, que je sache deviner juste et agir en conséquence, tandis que mon voisin moins bien partagé (paralysé par ses scrupules et attendant toujours une évidence supplémentaire à laquelle il aspire et qu'il n'ose anticiper) demeure en tremblant dans l'expectative, quelle loi m'empêchera de recueillir les avantages d'une sensibilité native supérieure? Certes, en pareil cas je céderai à ma croyance ou je me défierai d'elle à mes risques et périls, ainsi que je le fais dans toutes les grandes décisions pratiques de ma vie. Si mes facultés innées sont bonnes, j'aurai été prophète; au cas contraire, je serai un paria que la nature a rejeté de son sein et qui cesse d'exister. Notre vie tout entière est un jeu où nous risquons notre personne, et nous devrions même la risquer dans ce qu'elle a de spéculatif si la partie théorique de notre être pouvait favoriser nos desseins[1].

1. L'ordre que nous donne la science de ne rien croire qui ne soit vérifié par les sens, est tout au plus une règle de prudence destinée, *à la longue*, à augmenter nos chances de voir juste et à réduire au minimum les possibilités d'erreur. Si l'on obéissait à cette règle dans chaque cas particulier, la vérité échapperait souvent; mais dans l'ensemble, il vaut encore mieux s'y conformer régulièrement, car on est assuré de balancer les pertes par les gains. Il en est ici comme des principes du jeu et de l'assurance qui sont basés sur des probabilités et qui nous garantissent contre telle perte de détail, moyennant une couverture afférente à l'ensemble des risques. Mais le pari philosophique n'est possible que s'il embrasse un très long espace de temps, et c'est pourquoi il demeure inapplicable à la question de la foi religieuse telle qu'elle s'adresse à l'individu. Celui-ci ne joue point le jeu de la vie pour éviter une perte, puisqu'il n'a rien à perdre, mais bien pour acquérir un gain, et il doit se décider maintenant ou jamais, car le cours infini du temps qui se déroule pour l'humanité n'existe pas pour lui. Qu'il doute, qu'il croie, qu'il nie, il court toujours un risque : du moins faut-il lui reconnaître le droit d'en choisir la nature.

Mais n'est-ce point gaspiller les mots que de disserter sur un sujet sur lequel tous s'accordent pour peu qu'ils possèdent le sens de la réalité ? Nous ne pouvons en aucune manière vivre ni penser sans un certain degré de foi. Foi est synonyme d'hypothèse qui fonctionne. La seule différence que j'aperçoive, c'est que certaines hypothèses se réfutent en cinq minutes et que d'autres défient le temps. Un chimiste qui suppose que tel papier contient de l'arsenic le soumet à l'action de l'hydrogène et sait immédiatement à quoi s'en tenir. Mais une théorie comme celle de Darwin peut épuiser le labeur de plusieurs générations successives qui comparent entre eux les résultats acquis ; chaque expérimentateur agit comme si l'hypothèse était vraie et attend que les faits viennent la démentir ; plus ce démenti tarde à se produire, plus sa foi en la vérité de la théorie tend à se consolider.

Or, la foi qui s'attache aux problèmes de Dieu, de l'immortalité, de la moralité absolue, et du libre arbitre, ne possède guère, au moins pour les non-catholiques, un caractère essentiellement différent ; le fidèle peut toujours douter de sa croyance. Mais il demeure intimement persuadé que les chances en sa faveur sont assez fortes pour lui permettre d'agir sans risque comme s'il possédait la vérité. La confirmation ou le démenti du monde extérieur peuvent être reculés jusqu'au jour du jugement. Tout au plus sa pensée pourrait-elle se traduire ainsi : « Je *m'attends* à triompher alors glorieusement, mais s'il se trouve que j'aie dépensé ma vie dans un paradis chimérique, mieux vaut encore avoir été la dupe d'un tel pays de rêve que d'avoir habilement deviné le monde qui se démasque aujourd'hui. » En somme, nous *marchons contre* le matérialisme comme nous aurions marché éventuellement contre le Second Empire ou contre l'Église de Rome, ou contre tout autre système à l'égard duquel notre répugnance est assez puissante pour détermi-

ner une action énergique, mais trop vague pour se résoudre en une argumentation précise. Nos raisons sont ridiculement hors de proportion avec le volume de nos sentiments, mais ceux-ci suffisent pour que nous agissions sans hésiter.

Je voudrais vous montrer maintenant ce qui, à ma connaissance, n'a jamais été clairement mis en lumière, à savoir que non seulement la croyance (telle qu'elle est mesurée par l'action) devance et doit devancer continuellement l'évidence scientifique, mais qu'il existe un certain ordre de vérités que la croyance a pour effet de créer autant que de découvrir; au regard de celles-ci, la foi est non seulement licite et appropriée, mais essentielle et indispensable. Ces vérités ne peuvent devenir vraies tant que notre foi ne les a pas rendues telles.

Supposez par exemple que je gravisse une montagne et que je me trouve à un moment donné dans une situation telle qu'un saut dangereux demeure ma seule chance de salut. Faute d'expérience antérieure, mes aptitudes à exécuter ce périlleux exercice n'apparaissent pas avec évidence; mais l'espoir et la confiance en moi-même me donnent la certitude que je ne manquerai pas mon but et communiquent à mes muscles la vigueur nécessaire pour accomplir ce qui, à défaut de ces émotions subjectives, eût été probablement impossible. Supposez au contraire que la peur et la méfiance l'emportent; ou supposez encore qu'ayant précisément lu l'*Ethique de la croyance*, je considère comme un péché d'agir sur une hypothèse qu'une expérience préalable n'a point validée : j'hésiterai alors si longtemps qu'à la fin, épuisé et tremblant, je m'élancerai dans un moment de désespoir, manquerai mon élan et roulerai dans l'abîme. En pareil cas — et les exemples de cette sorte forment une classe immense — la sagesse incite clairement à croire ce que

l'on désire, car la croyance est une condition préliminaire indispensable à la réalisation de son objet. *Il existe donc des cas où la croyance crée sa propre validation.* Croyez et vous aurez raison, car vous serez sauvés; doutez, et vous aurez encore raison, car vous périrez. Toute la différence est que vous avez un bien plus grand avantage à croire.

Les mouvements futurs des astres ou les événements historiques sont déterminés dès maintenant une fois pour toutes, que je le veuille ou non; ce sont là des données indépendantes de mes désirs, des vérités sur lesquelles mes préférences subjectives n'exercent aucune prise et ne peuvent qu'obscurcir mon jugement. Mais lorsqu'il s'agit d'un fait qui comporte un élément de contribution personnelle, lorsque cette contribution exige un certain degré d'énergie subjective qui appelle elle-même une certaine dose de foi dans le résultat attendu, — de sorte qu'en définitive le fait à venir est conditionné par ma croyance actuelle, — il faudrait être borné pour me refuser l'usage de la méthode subjective, la méthode de la croyance fondée sur le désir!

Toute proposition dont la portée est universelle (et telles sont toutes les propositions philosophiques) devrait englober les actes du sujet et leurs conséquences à travers l'éternité. Si M représente l'univers entier moins la réaction du sujet pensant, et si $M + x$ représente la matière absolument complète des propositions philosophiques (x étant considéré comme la réaction du sujet pensant et les résultats qu'elle entraîne), une vérité qui serait universelle si le terme x et le terme M étaient de même nature, peut devenir une erreur insigne si x est susceptible d'altérer M. Ne m'objectez pas que l'élément x est trop infime pour modifier le caractère de l'immense Tout dans lequel il est enfoui : si étroit que soit le point de vue de l'observateur, c'est de lui que dépendent les inter-

prétations les plus différentes. Veut-on définir l'univers du point de vue de la sensibilité? Le règne animal, quantitativement peu important, fournira la matière de notre jugement critique. Une définition morale du monde peut reposer sur des phénomènes qui ont encore moins de portée. Plus d'une longue phrase peut voir sa signification renversée par la simple addition d'une négation; plus d'une masse énorme peut voir son équilibre détruit par l'adjonction d'un poids insignifiant.

Eclaircissons ceci par quelques exemples. La philosophie de l'évolution nous offre aujourd'hui une nouvelle règle morale qui permet de distinguer le bien du mal. Tout critérium antérieur aux faits, dit-elle, est subjectif et nous laisse toujours exposés aux changements d'opinion, à une sorte de *status belli*. Or, en voici un autre qui est objectif et fixe : *on appellera Bien ce qui est destiné à triompher ou à survivre*. Mais nous apercevons immédiatement que le critérium proposé ne peut demeurer objectif que si l'on fait abstraction de ma personne et de ma conduite. Si mon intervention est nécessaire et même indispensable pour qu'une chose triomphe et survive, si je sais que la ligne de conduite que je choisirai aura une action sur le cours des événements, comment puis-je subordonner à ceux-ci ma conduite même? Si les événements doivent suivre la route que je leur trace, il est évident que je n'ai pas à attendre leur apparition pour prendre une décision. Le seul moyen possible pour un évolutionniste d'utiliser son critérium consisterait à supputer d'avance la route dans laquelle la société semble devoir s'engager *en dehors de lui*, puis à éteindre aussitôt en lui-même toutes les idiosyncrasies personnelles du désir et de l'intérêt, et à suivre au dernier rang le chemin tracé, en retenant son souffle et en marchant à pas de loup. Quelques créatures pieuses peuvent trouver là un cer-

tain plaisir; mais cette attitude contredit le désir naturel que nous possédons de diriger et non de suivre (désir qui ne contient assurément rien d'immoral si nous savons embrasser la bonne voie); en outre, si elle se généralisait dans la pratique — ainsi qu'il convient à tout principe d'éthique — elle se réfuterait d'elle-même, car elle aboutit à une impasse. Si chaque homme moral demeurait en arrière et attendait les ordres d'autrui, il se produirait une stagnation absolue. Et il ne resterait plus dès lors qu'à souhaiter que l'initiative d'un être immoral vienne à nouveau restituer à l'univers son mouvement!

Tout ceci n'est pas exagéré. Que le cours de la destinée puisse être modifié par les individus, aucun évolutionniste sage ne devrait en douter. Pour lui, toute chose procède d'un point de départ infime, d'un germe que la moindre force peut détruire. Les races humaines et les tendances obéissent à cette loi, et elles ont, elles aussi, débuté obscurément. C'est à l'importance de l'état final et non de l'état initial que l'évolutionniste reconnaît le bien. Admettons maintenant que des hommes d'aujourd'hui, élevés dans la philosophie de l'évolution et capables de supputer l'avenir, aperçoivent chez une peuplade jeune du voisinage le germe d'une suprématie future, devinent en ces nouveaux venus, si personne ne s'oppose à leur expansion, les maîtres devant lesquels ils auront un jour à s'effacer, — ces sages d'à présent auront à choisir entre deux partis, tous deux en parfait accord avec le critérium évolutionniste : étrangler dès maintenant la race nouvelle pour permettre à l'ancienne de survivre, ou venir en aide au contraire à leurs rivaux pour assurer le triomphe de ces derniers. Evaluées d'après les principes évolutionnistes, ces deux actions sont également bonnes, puisqu'elles favorisent le vainqueur.

Ainsi le fondement évolutionniste de l'éthique n'est

purement objectif que pour le troupeau d'êtres nuls dont les votes comptent pour zéro dans la marche des événements. Mais pour ceux qui dirigent l'opinion ou y occupent une place prépondérante, pour ceux dont les actes ont une certaine portée en raison de leur situation sociale ou de leur intelligence, et enfin pour nous tous, chacun dans sa mesure, lorsque nous épousons une cause, nous contribuons à fixer le critérium évolutionniste du bien. Le disciple véritablement sage de cette école admettra alors la foi comme un ultime facteur moral. Toute philosophie qui pose des questions telles que celles-ci : quel est le type idéal de l'humanité? que doit-on reconnaître comme vertus? quelle conduite est bonne? ce qui revient à dire : que va-t-il se produire? — doit nécessairement retomber sur la croyance personnelle comme sur une des conditions ultimes de la vérité. Car encore et toujours, le succès dépend de l'énergie déployée dans l'acte ; l'énergie, à son tour, est subordonnée à la certitude intime de réussir ; et cette foi se fonde elle-même sur la conviction que possède le sujet de se trouver dans le droit chemin ; et ainsi la foi se valide elle-même.

Prenez par exemple la question de l'optimisme ou du pessimisme qui fait actuellement tant de bruit en Allemagne. Tout être humain est parfois appelé à décider pour lui-même si la vie vaut la peine d'être vécue. Supposez que le spectacle des misères du monde, de la vieillesse, de la méchanceté, de la douleur, de l'insécurité de l'avenir, me conduise à une conclusion pessimiste, implante en moi le dégoût et l'effroi, l'aversion de la lutte et l'idée du suicide. J'ajoute ainsi à la masse M des phénomènes terrestres indépendants de ma nature subjective, le complément subjectif x, et l'ensemble revêt une teinte noire que le Bien n'illumine d'aucun rayon. Le pessimisme ainsi complété, vérifié par sa réaction morale

et par un fait auquel celle-ci aboutit, est vrai sans aucun doute; $M + x$ exprime un état de choses totalement mauvais. La croyance de l'homme a fourni à cet état de choses tous les éléments qui lui faisaient défaut, et maintenant qu'il est complet, la croyance se trouve avoir été juste.

Mais supposez maintenant que, partant des mêmes maux désignés par M, la réaction x de l'homme soit exactement inverse; supposez qu'au lieu de donner libre cours au mal, il le brave, et qu'à triompher de la douleur et à défier la peur, il éprouve une joie plus austère et plus rare que celle qui découle d'un plaisir passif; supposez qu'il réussisse et que son moi indomptable ait raison de la foule immense des maux: nierez-vous que les mauvais éléments de la masse M soient ici la condition *sine qua non* de l'optimisme de x? Et chacun ne déclarera-t-il pas immédiatement qu'un monde qui ne s'adapte qu'à des êtres accessibles aux joies passives mais dépourvus d'indépendance, de courage, de grandeur d'âme, est, du point de vue moral, incommensurablement inférieur à un monde qui peut faire jaillir de l'homme toutes les forces de l'endurance triomphante et de l'énergie morale victorieuse? Comme le dit James Hinton :

C'est dans les chagrins, les efforts, les petits ennuis, que nous sentons vraiment la vie; sans eux, l'existence serait sans valeur, voire même plus mauvaise, et la victoire qui consisterait à les répudier serait fatale au vainqueur. C'est ainsi que les hommes s'adonnent aux sports athlétiques, occupent leurs vacances à gravir les montagnes, et ne découvrent de plus grande joie que de mettre à l'épreuve leur endurance et leur énergie. Nous sommes conformés ainsi, je le répète; mystère ou paradoxe, il y a là un fait. Mais ce plaisir inhérent à l'endurance est proportionnel à l'intensité de la vie, il augmente en raison directe de la vigueur et de l'équilibre physiques; un malade ne l'éprouvera point. La limite de cette souffrance qui engendre la joie n'est pas fixe, elle varie avec le degré de perfection de la vie. De ce qu'une douleur semble intolérable, atroce, accablante, écrasante, on ne doit pas conclure qu'elle

soit trop grande, mais bien que *nous sommes trop affaiblis*, que nous ne vivons point notre vie propre. Vous apercevez ainsi que la douleur n'est plus nécessairement un mal, mais un élément essentiel du bien suprême[1].

Nous ne pouvons donc atteindre au souverain bien qu'en vivant notre vie propre; et pour cela nous ne possédons d'autres ressources que de faire appel à notre énergie morale; celle-ci apparaîtra d'elle-même si nous croyons fermement à l'efficacité de nos efforts opiniâtres. Nous devons répéter que ce monde *est* bon, du moment qu'il est tel que nous le rendons, — et nous devons le rendre bon. Comment exclure de la connaissance de la vérité une croyance inhérente à la création de cette vérité ? M possède un caractère indéterminé, susceptible de devenir partie constitutive d'un pessimisme absolu aussi bien que d'un méliorisme, autrement dit d'un optimisme moral (qu'il faut distinguer de l'optimisme sensuel). Tout dépendra du caractère de x qui représente la contribution du sujet : partout où cette contribution apparaît dans un fait donné, nous pouvons logiquement, légitimement, et sans conteste, croire ce que nous désirons. La foi crée sa propre vérification. La pensée engendre littéralement le fait, comme le désir a engendré la pensée[2].

Revenons maintenant à la question radicale de la vie, — la question de savoir si, au fond, notre univers est moral ou immoral — et examinons si la méthode

1. *Vie de James Hinton.* — Voir aussi *le Mystère de la matière*, d'Allanson Picton. *Le Mystère de la douleur*, de Hinton, sera toujours considéré comme le développement classique de ce sujet.

2. Notez que dans tout cela il n'a pas été question du libre arbitre ; l'argument s'applique aussi bien à un monde prédéterminé qu'à un univers [illegible]miné. Si $M + x$ est fixé à l'avance, la croyance qui conduit à x et le [illegible] suscite la croyance le sont également. Mais fixés ou non, ces états subjectifs [illegible] une condition phénoménale qui nécessairement précède les faits et qui [illegible] nécessairement par suite la vérité $M + x$. Si cependant les actes libres sont possibles, la foi en leur possibilité, en augmentant l'énergie morale qui leur donne naissance, accroîtra leur fréquence chez un individu donné.

de la foi peut trouver ici une application légitime. Il s'agit en réalité du problème du matérialisme. Le monde se réduit-il simplement à un ensemble de faits bruts et actuels, à une existence *de facto* dont on ne puisse rien affirmer que cette existence même ; ou bien au contraire les prédicats *bon*, *mauvais*, et l'idée de *devoir* s'appliquent-ils aussi intimement aux phénomènes que le simple jugement d'existence ou de non-existence ? Les matérialistes ramènent les jugements de valeur eux-mêmes à de simples matières de fait ; les mots « bon » et « mauvais » ne conserveraient ainsi aucun sens en dehors de nos intérêts subjectifs. Si j'estime par exemple que je doive supporter une grande souffrance plutôt que de manquer à ma parole, c'est que j'associe simplement mes intérêts sociaux à la possibilité de garder ma foi, et ces intérêts une fois admis, il devient préférable pour moi de tenir ma promesse en dépit de tout. Mais les intérêts en eux-mêmes ne sont ni bons ni mauvais, sinon peut-être par rapport à d'autres ordres d'intérêts qui constituent eux-mêmes de simples données subjectives.

Pour les moralistes absolus, au contraire, la raison d'être des intérêts ne consiste pas seulement à être perçus : nous devons croire en eux et leur obéir. Non seulement il vaut mieux, pour mes intérêts sociaux, que je tienne ma promesse, mais il est préférable pour moi d'être mû par eux, et pour le monde de posséder un moi qui les contienne. Telle cette vieille femme de la légende, qui supposait le monde supporté par un rocher, celui-ci par un autre et ainsi à l'infini, celui qui croit à la moralité de notre univers doit assigner comme fondement à l'ordre moral soit un *devoir* ultime et absolu, soit une série infinie de *devoirs*[1].

1. Dans les deux cas, ainsi que je le montre dans un autre essai (p. 209-210), le *devoir* auquel le moraliste se croit lié *personnellement* doit avoir ses racines dans un sentiment éprouvé par un autre penseur ou par une collection de penseurs, aux demandes desquels le moraliste satisfait individuellement.

Entre ce moraliste pour ainsi dire objectif, et celui qui précède, la différence est immense. Le subjectiviste, lorsque ses sentiments moraux sont en lutte avec les faits environnants, peut toujours tenter de rétablir l'harmonie en atténuant quelque peu le degré de ses sentiments; ceux-ci se réduisant à de simples données qui ne sont en elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, il lui est loisible de les réveiller ou de les endormir par tous les moyens dont il dispose. La flatterie, les compromis, l'opportunisme, les capitulations de conscience, tous ces noms auxquels s'attache un mépris conventionnel désignent, pour le subjectiviste, les moyens les plus aisés et les plus précieux — s'il sait les employer, — de faire revivre cette harmonie entre sa pensée et le monde extérieur qui résume sa conception du bien. Le moraliste absolu, au contraire, lorsque ses intérêts se heurtent au monde extérieur, n'est pas libre de sacrifier son idéal à la recherche de l'harmonie; l'intérêt idéal demeure à son égard immuable. La résistance, la pauvreté, le martyre même, la tragédie en un mot, sont les fêtes solennelles auxquelles le convie sa foi intime.

Je n'entends pas dire par là que cette opposition entre deux types d'hommes se rencontre chaque jour. Dans les espèces les plus usuelles, toutes les écoles s'accordent; seules les circonstances critiques de la vie mettent notre foi à l'épreuve; ici les maximes routinières nous font défaut et nous nous rejetons sur nos dieux. En de tels moments on ne peut plus alors qualifier de vide de sens et d'invérifiable, sous prétexte que son objet est indépendant du monde phénoménal, la question de savoir si ce monde est moral. Toutes les questions possèdent une signification profonde du moment que leur solution doit déterminer notre attitude. Pour répondre à celle-ci, il semble que nous procédions comme le savant qui éprouve la valeur d'une hypothèse. Il déduit de l'hypothèse un acte

expérimental x; il ajoute cet acte à la masse M des faits déjà existants ; si l'hypothèse est vraie, x s'accorde avec M ; sinon, il y a désaccord. Les résultats de l'acte corroborent ou réfutent l'idée qui lui a donné naissance. Il en est de même ici : pour vérifier votre théorie relative au caractère moral objectif du monde, vous vous contenterez d'agir conformément à cette théorie; elle devra être tenue pour validée si votre action n'a pas pour résultat de la renverser, si elle s'harmonise avec la somme entière de l'expérience, de telle manière que le champ de celle-ci soit élargi, mais que l'essence n'en soit pas altérée. Si cet univers est objectivement moral, tous les actes, toutes les expectatives que je fonde sur cette affirmation tendront de plus en plus complètement à s'assimiler aux phénomènes déjà existants. $M+x$ s'accorderont, et plus je vivrai, c'est-à-dire plus les résultats de mon activité se feront jour, et plus cet accord sera complet. Que si, au contraire, en dépit de mon opinion, l'univers n'est pas un univers moral, le cours de l'expérience projettera toujours de nouveaux obstacles sur la route de ma croyance, et celle-ci ne présentera de celle-là qu'une traduction de moins en moins fidèle. On accumulera les hypothèses subsidiaires pour donner une apparence temporaire de cohésion à des termes qui s'opposent; mais à la longue, cette ressource elle-même fera défaut.

Si, d'un autre côté, je soutiens avec raison que l'univers n'est pas moral, en quoi consiste ma vérification ? A traiter à la légère mes intérêts moraux, à douter qu'un devoir *envers eux* existe (puisque le devoir n'apparaît qu'*entre* eux et d'autres phénomènes), à les rejeter si j'éprouve quelque peine à leur obéir, en un mot à refuser de prendre une attitude tragique, et avec tout cela, à m'accommoder à la longue beaucoup mieux de l'existence. « Tout est vanité » devient ici le dernier mot de la sagesse. Même si certaines séries de phéno-

mènes présentent une apparence de gravité, celui qui traitera les choses en général avec un certain degré de légèreté et de scepticisme bon enfant constatera que les résultats pratiques de son hypothèse épicurienne la vérifient de plus en plus, et que non seulement ils écartent le malheur, mais qu'ils font encore honneur à la sagacité du sujet pensant. Tandis que par ailleurs, celui qui persiste à croire, contrairement à la réalité, que certaines choses « devraient être » d'une manière absolue, et qui refuse d'admettre qu'au fond tous les événements soient équivalents, celui-là se retrouve chaque jour plus troublé et plus perplexe devant les phénomènes de l'univers ; son désappointement tragique, à mesure que les expériences s'accumulent, l'éloignera toujours plus de cette réconciliation finale à laquelle certains drames aboutissent souvent eux-mêmes.

Anesthésie est le mot d'ordre du sceptique moral acculé et réduit aux abois. *Energie* est celui du moraliste. Agissez d'après mes croyances, s'écrie ce dernier, et les résultats de votre action prouveront que mes idées sont justes et que la nature des choses est empreinte d'une infinie gravité. Agissez d'après les miennes, dit l'épicurien, et les conséquences de votre acte vous feront apercevoir, sous cette gravité apparente et superficielle, un monde sans valeur réelle. Vous, vos actes et la nature des choses demeurerez de toutes manières enveloppés dans une même formule, dans l'universelle *vanitas vanitatum*.

Pour simplifier mon exposé, j'ai discuté comme si le processus de vérification apparaissait dans la vie d'un seul philosophe — ce qui est manifestement faux, puisque les deux théories s'opposent toujours et que les faits de l'univers leur font également place. Mieux vaudrait attendre, en présence d'un problème de cette importance, que l'expérience de la race humaine tout

entière en assurât la vérification; l'évidence totale ne saurait être acquise avant que la succession des phénomènes soit intégralement donnée, avant que le dernier homme ait dit son dernier mot et ait apporté sa part contributive à l'x encore incomplet. Alors la preuve sera entière; alors on connaîtra indubitablement si l'x moral a comblé le vide qui seul empêchait la masse M du monde de former une unité égale et harmonieuse, ou si l'x amoral a fourni les arguments définitifs destinés à montrer la masse M aussi vaine extérieurement qu'elle l'était intérieurement.

Mais, s'il en est ainsi, n'apparaît-il pas clairement que les faits M pris en soi sont inaptes à justifier une conclusion qui, d'une manière ou d'une autre, devancerait mon action? Mon action est le complément qui, par son accord ou son désaccord avec la masse à laquelle elle s'applique, révèle la nature cachée de celle-ci. Le monde peut en fait être comparé à une serrure dont la nature intérieure, morale ou non, ne se révélera jamais d'elle-même à notre simple regard. Les positivistes, en nous défendant toute hypothèse, nous condamnent à l'éternelle ignorance, car « l'évidence » qu'ils attendent ne viendra jamais tant que nous resterons passifs. Mais la nature a mis entre nos mains deux clefs qui nous permettent d'éprouver la serrure. Si nous essayons la clef morale *et si elle s'adapte*, c'est que la serrure est morale. Si nous essayons la clef amorale et que *celle-là* s'adapte, c'est que la serrure est amorale.

Je ne puis concevoir d'autre « évidence » ni d'autre « preuve » que celle-là. Il est parfaitement exact que la coopération des générations est nécessaire pour élucider le problème. Mais, en ces matières, ce qu'il est convenu d'appeler la solidarité de la race humaine est un fait patent. La chose essentielle à noter, c'est que nos préférences actives entrent légitimement en jeu, que notre fonction d'homme nous invite à essayer

l'une des deux clefs et précisément celle qui nous inspire le plus de confiance. Si donc la preuve se trouve subordonnée à mon action et si celle-ci est nécessairement entachée du risque d'erreur, comment les professeurs de science populaire peuvent-ils légitimement me reprocher comme infâme une « crédulité » que la logique stricte de la situation appelle? Si cet univers est réellement moral, si mes actes font de moi un des facteurs de ses destinées, si le fait de croire lorsqu'un doute est possible constitue par lui-même un acte moral analogue à celui que l'on accomplit lorsque l'on mise d'un côté sans être sûr de gagner, — de quel droit renierait-on délibérément la fonction la plus profonde de mon être et m'imposerait-on l'ordre absurde de ne remuer ni les mains ni les pieds, mais de demeurer en proie à un doute éternel et insoluble?

Et, d'ailleurs, le doute lui-même n'est-il pas une décision de la plus vaste portée pratique pour peu qu'il nous fasse perdre les biens que nous eussions pu gagner en pariant du bon côté? Je dirai plus : il est souvent impossible dans la pratique de distinguer le doute de la négation dogmatique. Si je refuse d'empêcher un meurtre parce que je doute que cet homicide soit injustifié, j'encourage virtuellement le crime. Si je refuse de vider l'eau d'un bateau parce que je doute que mes efforts suffisent à le maintenir à flot, je l'aide en réalité à sombrer. Si je doute du droit que j'ai d'éviter un précipice, je contribue activement à ma destruction. Celui qui s'ordonne à lui-même de ne croire ni en Dieu, ni au devoir, ni à la liberté, ni à l'immortalité, peut être confondu avec celui qui pratique la négation dogmatique. Le scepticisme en matière morale est un allié actif de l'immoralité. Qui n'est point « pour » est « contre ». L'univers n'admet pas la neutralité dans ces questions. En théorie comme en pratique, vous aurez beau esquiver les problèmes,

parler d'un sage scepticisme, vous combattez en réalité pour un camp ou pour l'autre.

Et, cependant, si évidente que soit pratiquement cette nécessité, des milliers de lecteurs de journaux innocents demeurent paralysés dans le réseau de négations futiles que les chefs de l'opinion ont jeté sur leurs âmes. Tous retrouveraient leur gaieté et le libre exercice de leurs droits si ces *veto* fâcheux pouvaient leur être épargnés. Le cœur humain ne demande qu'une chose : posséder sa chance. Il renoncera volontiers à la certitude dans les matières universelles si seulement on lui permet de sentir qu'en ces matières il possède le même droit inaliénable de courir un risque, droit que personne ne songerait à lui refuser dans les affaires pratiques les plus insignifiantes. Et si moi-même, au cours de ces dernières pages, semblable à la souris de la fable, j'ai pu ronger quelques fils du réseau sophistique, je m'estimerai plus que récompensé de mes peines.

En résumé, une philosophie ne sera universellement et définitivement considérée comme rationnelle que si non seulement elle fait face aux besoins logiques, mais si encore elle entend, dans une certaine mesure, déterminer l'objet de notre attente et, dans une mesure plus grande encore, faire directement appel à celles de nos forces intimes que nous tenons en plus haute estime. La foi, qui est une de ces forces, demeurera toujours au nombre des facteurs qui ne sauraient être bannis des constructions philosophiques, et cela d'autant plus qu'à beaucoup d'égards elle engendre elle-même sa propre validation. En pareille matière, il faut donc renoncer à exiger l'unanimité des suffrages.

C'est pourquoi nous devons conclure que la philosophie définitive ne devra pas être dépourvue d'une certaine souplesse; elle ne devra point séparer par une ligne trop nette l'hérésie de l'orthodoxie. Au-dessus et

au delà des propositions auxquelles elle nous invitera à souscrire, *ubique*, *semper et ab omnibus*, elle devra laisser place à un autre royaume où l'âme pourra chercher un abri contre les préjugés d'école qui l'étouffent et s'abandonner, à ses risques, à sa propre croyance. Notre rôle, quant à présent, se réduira à désigner distinctement les problèmes qui relèvent du domaine de la foi.

CHAPITRE IV

L'action réflexe et le théisme.

Parmi tous les symptômes de santé qui caractérisent notre époque, je n'en connais pas de plus rassurant que l'empressement qu'apportent les théologiens à accueillir les résultats de la science et à prêter l'oreille aux conclusions des savants sur les matières de l'univers. Aujourd'hui vous courrez plus de chance d'être écouté si vous citez Darwin et Helmholtz que si vous vous arrêtez à Schleiermacher et Coleridge.

Je ne cherche pas à savoir si la mode n'est pas pour quelque chose dans le prestige de la physiologie ; je tiens cependant à affirmer une chose : c'est que les échos les plus *récents* que nous apporte l'horizon physiologique ne sont pas nécessairement les plus importants. De la masse immense des travaux que produisent chaque année les laboratoires d'Europe et d'Amérique — et l'on peut même ajouter d'Asie et d'Australie — une grande part est destinée à ne laisser aucune trace ; le plus qu'on en puisse dire, c'est que leur intérêt est d'ordre purement technique et ne revêt à aucun degré un caractère philosophique ou universel.

Cela étant, vous admettrez que je fasse appel à une doctrine qui, faute d'être nouvelle, est du moins fondamentale et bien établie ; étudions-la ensemble, et nous en déduirons peut-être des conséquences inédites

susceptibles de vous intéresser tous en tant que créatures humaines. Je fais allusion à la doctrine de l'action réflexe, spécialement dans son application au cerveau. Elle vous est assez familière pour que j'aie à peine besoin de la définir.

D'une façon générale, toute personne instruite sait ce que l'on entend par action réflexe : les actes que nous accomplissons résultent toujours de décharges issues des centres nerveux, et ces décharges sont provoquées elles-mêmes par des impressions provenant du monde extérieur et transmises par les nerfs. Appliquée d'abord à une partie seulement de nos actes, cette conception a fini par être généralisée de plus en plus, au point qu'aujourd'hui plusieurs physiologistes ramènent au type réflexe, dans l'étendue de leurs conditions organiques, toutes nos actions, même les plus réfléchies et les mieux calculées. Il n'en est aucune à laquelle on ne puisse, au moins indirectement, assigner pour origine une impression sensuelle. Il n'est pas une impression sensuelle qui, si elle n'est dominée par une impression plus forte, ne se traduise immédiatement ou médiatement par une action quelconque. Il n'est pas un de ces phénomènes complexes inhérents aux circonvolutions cérébrales et auxquels correspond la succession de nos pensées, qui ne soit un moyen terme entre la sensation qui le provoque et la décharge extérieure à laquelle il donne lui-même naissance. L'unité structurale du système nerveux constitue en fait une triade dont aucun des trois éléments ne possède une existence indépendante. La sensation n'existe qu'en vue d'éveiller le processus central de la réflexion, et celui-ci en vue de produire l'acte final. Toute action est ainsi une *ré*-action sur le monde extérieur ; et l'état intermédiaire appelé considération, contemplation ou pensée, n'est qu'un état de transition, le fond d'une boucle dont les deux extrémités s'appuient sur le monde extérieur. Si notre nature mentale ne

devait posséder aucune racine dans l'univers, si elle ne devait pas stimuler notre activité, elle manquerait à sa fonction essentielle et devrait être considérée comme pathologique. Le courant de la vie qui pénètre par nos yeux et nos oreilles doit ressortir par nos mains, nos pieds ou nos lèvres. S'il engendre une pensée, celle-ci aura pour rôle de choisir, parmi nos organes, le plus propre à agir, dans chaque cas, conformément à notre bien-être.

En résumé, dans la nature humaine, le département de la volonté domine à la fois le département de l'entendement et celui de la sensation ; ce qui signifie en langage courant que nos perceptions et nos pensées n'existent qu'en vue de l'action.

Je suis assuré de ne pas me tromper en posant cette règle comme une des conclusions fondamentales auxquelles nous entraînent les recherches physiologiques modernes. Si l'on demande quelle contribution la physiologie a principalement apportée à la psychologie au cours de ces dernières années, toutes les autorités compétentes répondront, j'en suis certain, que l'influence de la première a surtout consisté à vérifier, à illustrer et à consolider cette théorie large et générale.

Je vous invite donc à considérer avec moi les conséquences spéculatives que semble impliquer cette grande découverte de notre génération. Déjà elle domine tous les résultats nouvellement acquis en psychologie ; mais j'aimerais examiner si elle ne dépasse pas de beaucoup les limites de la psychologie pour atteindre à la théologie elle-même. Les rapports de la doctrine de l'action réflexe avec une doctrine aussi importante que le théisme, tel va être le sujet de cette étude.

Nous ne serons point les premiers à parcourir ce domaine. Il n'a pas manqué d'écrivains pour proclamer que l'action réflexe et ses conséquences ont donné

le coup de grâce à la superstition de Dieu. Ouvrez par exemple un ouvrage de psychologie comparée, tel que la *Volonté animale*, de G.-H. Schneider; vous y trouverez aux endroits les plus imprévus, et au milieu des développements consacrés par l'auteur à son sujet proprement dit, des attaques soudaines et empreintes d'une délicieuse naïveté germanique, contre la dégradation des théologiens, et des remarques critiques sur l'incompatibilité extrême qui existe entre l'idée d'une intelligence créatrice et le nombre considérable des adaptations réflexes de l'homme à ce qui l'entoure. Il fut un temps, dont beaucoup d'entre nous se souviennent, où l'action réflexe et l'harmonie de l'organisme avec l'univers étaient tenus pour prouver l'existence d'un Dieu. Aujourd'hui les mêmes arguments démontrent, paraît-il, le contraire. La prochaine fois, la girouette indiquera à nouveau la direction première.

Je n'ai pas la prétention de me prononcer dans ce débat sur la question même de l'existence de Dieu. Je voudrais simplement montrer qu'un être tel que Dieu réaliserait, s'il existait, *de la manière la plus adéquate possible* pour un entendement façonné comme le nôtre, l'idée que nous nous formons des origines de l'univers. Ma thèse, en d'autres termes, est celle-ci : une réalité extérieure dont la nature pourrait être définie comme doit être définie la nature de Dieu, est le seul objet final à la fois rationnel et possible que l'on puisse proposer à la contemplation de l'esprit humain. S'il est vrai que la structure de l'esprit humain se ramène, comme nous l'avons dit, à la trinité de l'impression, de la réflexion et de la réaction, *tout ce qui ne comprend pas Dieu est irrationnel, tout ce qui dépasse Dieu est impossible.*

Le théisme, quel que soit son fondement objectif, semblerait ainsi posséder des attaches subjectives en tant qu'il s'adapte à notre nature de sujets pensants. Il puise cependant dans cette adaptation la garantie la

plus solide de sa permanence. Le théisme est et sera la véritable expression de l'opinion rationnelle, le centre de gravité de toutes les tentatives entreprises pour résoudre l'origine de la vie; les unes pèchent par défaut, les autres par excès; lui seul satisfait à tous les besoins mentaux dans une mesure strictement normale. Ainsi le gain qu'il nous procure est en premier lieu psychologique. Il suffit d'examiner un chapitre de l'histoire naturelle de l'esprit pour découvrir que Dieu, en tant qu'il représente une donnée de cette histoire, peut être appelé l'objet normal de notre croyance. Qu'au-dessus et au delà de ce point de vue il soit vraiment la vérité vivante, c'est une autre question. L'affirmative prouverait que la structure de notre esprit s'accorde avec l'essence de la réalité. Cet accord existe-t-il ou non? c'est là, me semble-t-il, un problème dont la solution appartient au domaine de la foi personnelle et auquel je ne veux point toucher, préférant m'en tenir strictement au point de vue de l'histoire naturelle. Je veux simplement vous rappeler que chacun de nous est en droit de croire ou de douter que ses facultés soient en harmonie avec la vérité; de toutes manières, il agit sous sa responsabilité personnelle et à ses risques :

Du musst glauben, du musst wagen,
Denn die Götter leihn kein Pfand,
Nur ein Wunder kann dich tragen,
In das schöne Wunderland[1].

Je vais maintenant définir exactement ce que j'entends par Dieu et par théisme, et expliquer à quelles théories j'ai fait allusion lorsque j'ai parlé de tentatives péchant par excès ou par défaut.

1. Tu dois croire, tu dois risquer,
Car les Dieux ne donnent pas de gage;
Seul un prodige peut te transporter
Au beau pays des prodiges.

Mais tout d'abord, permettez-moi d'insister encore un peu sur ce que j'ai appelé la théorie réflexe de l'esprit, afin de m'assurer que nous la comprenons bien avant de nous engager dans telle de ses conséquences sur lesquelles je m'étendrai plus particulièrement. Je ne suis pas absolument certain que toute la portée en ait été saisie même par ceux qui l'ont promulguée avec le plus de zèle. Je n'oserais affirmer, par exemple, que tous les physiologistes aperçoivent l'intérêt de cette théorie en tant qu'elle considère l'esprit comme un mécanisme essentiellement téléologique. J'entends par là que la faculté de concevoir ou de construire — qui forme le département médial de l'esprit — fonctionne *exclusivement en vue de certaines fins* qui n'existent aucunement dans le monde des impressions reçues par la voie des sens, mais qui sont déterminées par notre moi émotif et pratique. Cette faculté transforme notre monde d'impressions en un monde totalement différent, le monde de notre conception, et cela dans le seul intérêt de notre nature volitive. Détruisez notre nature volitive, nos desseins subjectifs particuliers, nos préférences, nos goûts pour certains effets, certaines formes, certains ordres, et il ne restera plus le plus léger motif pour que l'ordre brut de notre expérience soit modelé à nouveau. Mais notre constitution volitive entraîne inévitablement cette nécessité de modeler notre expérience. Le contenu du monde est *donné* à chacun de nous dans un ordre si étranger à nos intérêts subjectifs, que notre imagination arrive difficilement à nous le décrire. Nous sommes contraints de briser entièrement cet ordre ; puis, en triant les éléments qui nous concernent, en les reliant à d'autres éléments éloignés avec lesquels nous les considérons comme apparentés, nous nous trouvons à même d'élaborer des séries de successions et de tendances, de prévoir des possibilités particulières, de

goûter la simplicité et l'harmonie succédant au chaos.

Considérez en ce moment même la somme de vos expériences actuelles ajoutées impartialement l'une à l'autre; ne constituent-elles pas un chaos extrême? Le bruit d'une conversation, la lumière et l'ombre de cette salle et de la rue, le murmure du vent, le tic-tac de la pendule, la variété de vos impressions organiques individuelles, tout cela forme-t-il un tout? Votre santé mentale n'exige-t-elle pas au contraire qu'une partie de ces sensations puissent momentanément devenir inexistantes pour vous, tandis que quelques autres évoqueraient dans votre mémoire des éléments avec lesquels elles pourraient s'associer de manière à former un enchaînement de pensées rationnel — rationnel, parce qu'il conduit à une conclusion qu'un de nos organes peut apprécier? Nous n'avons aucun organe, aucune faculté pour apprécier l'ordre des impressions simplement données. Le monde réel tel qu'il nous est donné objectivement en ce moment est la somme totale de tous les êtres et de tous les phénomènes qui le composent maintenant : or, pouvons-nous penser cette somme? Pouvons-nous concevoir un instant la totalité de l'existence prise en un point défini du temps? Tandis que vous lisez et que les mouches bourdonnent, une mouette attrape un poisson à l'embouchure de l'Amazone, un arbre tombe dans les solitudes de l'Adirondack, un homme éternue en Allemagne, un cheval meurt en Tartarie, des jumeaux naissent en France. Que signifie tout cela? La simultanéité de tous ces événements et de quelques milliers d'autres forme-t-elle entre eux un lien rationnel et leur octroie-t-elle une unité quelconque qui puisse, à nos yeux, avoir le sens d'un univers?

Et cependant c'est précisément cette simultanéité dans le temps qui constitue à elle seule l'ordre réel du monde. C'est un ordre avec lequel nous n'avons rien à faire, si ce n'est de nous en éloigner le plus rapidement

possible. Comme je vous l'ai dit, nous sommes obligés de le briser, et c'est en le brisant que nous constituons l'histoire, les arts, les sciences, et que nous commençons enfin à nous sentir chez nous. Nous le sérions en dix mille ordres distincts, et chacun de ces ordres est l'objet de nos réactions comme si les autres n'existaient pas. Nous découvrons entre ses différentes parties des rapports qui n'avaient jamais apparu aux sens (rapports mathématiques, tangentes, carrés, racines, fonctions logarithmiques); et parmi leur nombre infini, nous considérons les uns comme essentiels et ayant force de loi, et nous ignorons les autres.

Remarquez que, si ces rapports sont essentiels, ils ne le sont que *relativement à nos desseins*, ce qui n'enlève rien à la réalité et à la présence des autres; et notre dessein consiste à son tour à *concevoir simplement* et à *prévoir*. La conception simple et la prévision sont-elles autre chose que des fins subjectives? Elles constituent cependant la fin de ce que nous appelons science; et le miracle par excellence, le miracle qu'aucune philosophie n'a jusqu'à présent complètement éclairci, est que l'ordre donné se prête de lui-même à être remodelé. Il se montre plastique à l'égard d'un grand nombre de nos desseins et de nos fins dans l'ordre scientifique, esthétique, ou pratique.

Lorsque l'homme d'affaires, l'artiste ou le savant échoue, il ne se décourage pas, il entreprend une nouvelle tentative. Il se dit que les impressions des sens *doivent* céder, qu'elles *doivent* se soumettre à la forme désirée[1]. Chacun d'eux postule, dans l'intérêt de sa

1. « L'échec d'une tentative par laquelle on prétendrait soumettre le monde de l'expérience sensible à un système de conceptions d'une application universelle, et ramener tous les phénomènes à des exemples particuliers de lois immuables, ne saurait ébranler notre foi dans le bien-fondé de nos principes. Nous sommes fermement attachés à l'idée que la plus grande confusion apparente doit elle-même tôt ou tard se résoudre en formules transparentes. Nous nous remettons de plus belle au travail et, ne voulant pas croire que la nature

nature volitive, l'harmonie de celle-ci avec la nature des choses. Le théologien ne va pas plus loin. Et la doctrine réflexe de la structure mentale, bien que les efforts de la théologie aient échoué jusqu'à présent, atteste du moins que ces efforts ont été conformes à la loi la plus nécessaire de l'esprit humain[1].

Revenons à la question que j'ai posée plus haut : si Dieu existe, quelle est sa nature ? Le mot Dieu a signifié bien des choses dans l'histoire de la pensée humaine, depuis Vénus et Jupiter jusqu'à l'Idée de Hegel. Les lois du monde physique elles-mêmes, en ces temps de positivisme, ont été jugées dignes des honneurs divins et présentées comme le seul objet qui convînt à notre respect[2]. Certes notre débat serait stérile s'il n'apportait plus de précision à la question qui nous occupe. Nous ne saurions appeler « Dieu » l'objet quelconque de notre adoration sous le simple prétexte qu'une des fonctions de Dieu est d'éveiller cette adoration ; Dieu doit en outre posséder par lui-même certains caractères intrinsèques, et le théisme doit signifier la foi de l'individu qui revêt l'objet de son adoration de ces attributs supplémentaires, négatifs ou positifs.

L'énumération des attributs de Dieu et de leurs rapports a donné lieu dans l'histoire à d'innombrables

nous refuse toujours la récompense de nos efforts, nous préférons supposer que nous n'avons pas su jusqu'ici leur imprimer la bonne direction. Et notre opiniâtreté découle de la conviction que nous *n'avons pas le droit* de renoncer à notre tâche. Ce qui, en résumé, soutient le courage du chercheur, c'est la force coercitive de l'idée morale. » (Sigwart. *Logique*, vol. II.)

Voilà une analyse exacte de l'esprit scientifique : l'esprit religieux en diffère-t-il essentiellement? Et quelqu'un peut-il être en droit de proclamer à l'avance que si une certaine forme de foi est couronnée de succès, toute autre soit certainement condamnée à échouer?

1. Sur la transformation de l'ordre donné en ordre conçu, voir S. H. Hodgson, *The philosophy of reflection*, chap. v; Lotze, *Logik*, sections 342-351; C. Sigwart, *Logik*, sections 60, 63, 105.

2. Haeckel a proposé l'Éther cosmique comme divinité apte à réconcilier la science avec la foi théiste. (*Der Monismus*, 1893, p. 37.)

disputes. Elles sont sans importance pour notre sujet. Non seulement la manière dont il se révèle, l'étendue de sa providence et de sa puissance et leur rapport avec notre libre arbitre, la proportion dans laquelle sa miséricorde se concilie avec sa justice, le degré jusqu'auquel il est responsable du mal, mais encore la nature de ses relations métaphysiques avec le monde phénoménal, — relations causales, substantielles, idéales ou autres — sont affaire d'opinion et de secte et ne sauraient nous concerner. Discuter ces problèmes, c'est présupposer comme acquis les caractères essentiels du théisme, et ce sont précisément ces caractères qui doivent nous occuper ici.

Quels sont maintenant ces caractères essentiels ? Dieu doit être conçu en premier lieu comme la puissance la plus grande de l'univers, et en second lieu, sous la forme d'une personnalité mentale. Intrinsèquement, cette personnalité n'a pas à être déterminée autrement que par les sentiments d'attachement qu'une chose quelconque peut faire naître en nous et par la constatation de nos dispositions à l'égard de cette chose que nous supposons bonne et juste. Extrinsèquement, au contraire, si l'on peut ainsi parler, la personnalité de Dieu doit être considérée, à l'instar de toute autre personnalité, comme un objet extérieur à moi et différent de moi, dont je découvre et constate simplement l'existence. Une puissance indépendante de nous, qui non seulement contribue à ce qui est juste, mais signifie ce qui est juste, et qui nous reconnaît : voilà, je crois, une définition que personne ne songera à discuter.

Souvent l'on a essayé de décrire les autres traits de cette personnalité suprême; souvent l'on s'est efforcé de concevoir comment Dieu peut nous reconnaître, comment il écoute notre cri. De ces tentatives, les unes sont grossières et idolâtres; les autres repré-

sentent les efforts les plus vigoureux qu'ait entrepris l'intelligence humaine pour atteindre à cette limite subtile des choses où la parole et la pensée expirent. Mais toutes ces divergences de détail ont laissé inchangée l'essence même de la définition. Qu'à d'autres égards la personnalité divine diffère de la nôtre ou lui ressemble, elles restent sœurs du moins en ce que chacune d'elles est attachée à la réalisation d'un dessein, et que chacune d'elles peut entendre la voix de l'autre.

En attendant, nous apercevons déjà une conséquence et une conclusion communes à tirer de notre théorie de l'acte mental réflexe. Un entendement construit sur le modèle du réflexe « ternaire » doit d'abord recevoir une impression de l'objet qu'il rencontre; puis définir cet objet et décider quelles mesures actives sa présence doit provoquer; et en dernier lieu, réagir. La phase de la réaction dépend de la phase de la définition, et toutes les deux, sans doute, de la nature de l'objet cause de l'impression. Lorsque les objets sont concrets, particuliers et familiers, nos réactions sont suffisamment fermes et sûres, souvent même instinctives. Je vois cette chaire et je me dirige vers elle; je vois vos visages tranquilles et je poursuis mon discours. Mais les objets ne peuvent demeurer concrets et particuliers, ils se groupent d'eux-mêmes en essences générales et ils s'additionnent en un tout que l'on nomme l'univers. Et alors l'objet qui nous fait face, qui frappe à la porte de notre esprit, qui demande à être introduit et à provoquer notre décision et notre action, est précisément cet univers entier lui-même et son essence.

Que sont-*ils* et comment *les* affronter ?

Tout le torrent des croyances et des systèmes semble se précipiter ici pour résoudre cette importante question. Les philosophies et les hypothèses antiphi-

losophiques, les religions et les athéismes, les scepticismes et les mysticismes, les dispositions émotives invétérées et les penchants habituels de la pratique s'entre-choquent et constituent autant d'efforts pour apporter leur réponse brève, prolixe, ou de moyenne longueur. Et leur fonction commune, celle à laquelle sont subordonnés les attitudes et les systèmes, se traduit par la troisième phase : la phase de l'action. Car aucune de ces conceptions ne présente en elle-même un caractère final ; elles ne sont que le segment central de la courbe mentale et non son extrémité. La dernière pulsation théorique laisse le processus mental encore inachevé ; elle n'est que l'avant-coureur du moment pratique où il trouvera enfin sa pause rythmique.

Nous nous abusons facilement sur cette phase intermédiaire. Parfois nous la croyons finale, et nous sommes sans apercevoir, au milieu de la diversité monstrueuse et de la complication des conceptions qui l'emplissent, qu'elle ne saurait posséder qu'une fonction essentielle, — celle-là même que nous avons indiquée et qui consiste à définir la direction immédiate ou médiate de notre activité.

Si je m'écrie simplement : *Vanitas vanitatum, omnia vanitas*, je donne de la nature des choses une définition qui entraîne des conséquences pratiques aussi décisives que si j'avais écrit un traité en vingt volumes *De natura Rerum*. Peut-être le traité décrirait-il ces conséquences plus minutieusement, mais mon exclamation les implique et leur emprunte toute sa valeur. Une définition longue ne peut faire mieux que de déduire des conséquences ; une définition courte ne peut faire moins. On peut dire en effet que si deux définitions de la réalité différentes en apparence devaient entraîner des conséquences identiques, ces deux définitions seraient en fait des définitions identiques, et que l'illusion qu'elles provoqueraient ne

serait due qu'à la différence de leur expression verbale[1].

Je ne puis donner ici à cette vérité tous les développements qu'elle comporte, mais je veux croire que vous l'admettez sans que j'aie besoin d'insister, et je passe à la seconde partie de mon argumentation. Il me faut ici retenir étroitement votre attention pour quelques instants, car je passerai sur mon sujet plus rapidement qu'il ne faudrait. Vraie ou fausse, toute conception de l'univers, pour être complètement satisfaisante pour l'entendement, doit obéir à des conditions imposées par celui-ci ou laisser du moins l'entendement décider par lui-même si cet univers est rationnel ou non. Une conception de la nature qui paraît douée d'*existence*, ne doit pas, *ipso facto*, paraître rationnelle; et si elle ne semble pas rationnelle, elle infligera à l'esprit un malaise incessant jusqu'à ce qu'elle soit formulée ou interprétée d'une manière plus conforme aux besoins de celui-ci. L'étude du critérium de la rationalité, la définition des exigences de l'esprit à cet égard, est un sujet d'un intérêt intense que je ne puis aborder en détail[2]. Mais vous m'accorderez sans doute, sans autre preuve, que les trois départements de l'entendement interviennent également en cette matière et qu'aucune conception n'est consacrée par eux si elle viole l'un quelconque de leurs modes essentiels d'activité ou si elle ne leur laisse aucune chance de fonctionner. Comment expliquer que toute formule soi-disant universelle, tout système de philosophie qui élève quelque prétention, suscite inévitablement la critique de la

1. Cf. l'originale et admirable étude de C. S. Peirce, *Illustrations of the logic of science*, et spécialement l'essai intitulé *How to make our thoughts clear* (Comment rendre nos idées claires), dans le *Popular Science Monthly*, janvier 1878.

2. Sur ce sujet, voir l'essai précédent.

moitié de l'humanité et retombe au dernier rang pour devenir tout au plus la croyance de quelque secte partiale? C'est que ce système rejette certaines de nos impressions sensuelles — ce que nous appelons les faits de nature, — ou qu'il laisse subsister dans le département des définitions et des conceptions théoriques, de nombreuses contradictions ou des transitions insuffisantes; ou qu'enfin il n'assigne à telles de nos forces actives ou émotives fondamentales aucun objet extérieur sur lequel elles puissent réagir, ni aucun but d'existence. L'un quelconque de ces défauts suffit à lui ravir toute chance de succès complet. Il se trouvera toujours quelqu'un pour découvrir le point faible, pour critiquer le système et chercher à le remplacer.

Je n'ai pas besoin d'aller bien loin pour illustrer ma thèse. Si, par exemple, les Unitariens ont abandonné le calvinisme orthodoxe de leurs ancêtres, c'est qu'un Dieu qui donne si peu carrière à l'adoration, une prédestination qui enlève à l'effort tous ses fruits, sont des conceptions irrationnelles, des conceptions qui disent à nos instincts les plus chers : il n'y a point d'objet pour vous.

Or, de même que dans les limites du théisme certaines conceptions survivent à d'autres en raison de leur plus grande rationalité pratique, de même le théisme proprement dit en raison de sa rationalité pratique, est assuré de survivre à toutes les croyances inférieures. Le matérialisme et l'agnosticisme, alors même qu'ils seraient vrais, ne pourraient jamais recueillir le consentement universel et populaire; car tous les deux apportent également une solution irrationnelle quant au côté pratique de notre nature, solution dans laquelle notre volonté ne saurait se mouvoir à l'aise. Tous deux dérivent de la seconde phase — ou phase théorique — de notre activité mentale, avec leur définition de l'essence des choses

et leur formule des formules. Tout le cortège des forces actives de notre nature attend avec impatience l'ordre de se répandre dans la vie de la manière la plus efficace. « Or donc, s'écrient-elles, que devons-nous faire? » Et l'agnosticisme répond : « *Ignoramus, Ignorabimus* », tandis que le matérialisme ordonne : « réagissez sur les atomes et sur leurs chocs ». Quel écroulement! L'activité mentale s'arrête à mi-chemin, et ses forces, désormais sans objet, ne peuvent que s'atrophier, dépérir, ou, tout au plus, par l'agitation et l'excitation qu'elles conservent en elles, entretenir la machine mentale dans une sorte de fièvre jusqu'au moment où une solution moins incommensurable, une formule rationnelle plus pratique, fournira une issue normale aux courants de l'âme.

Mais, dès maintenant, le théisme se tient prêt et offre la solution rationnelle la plus pratique qui se puisse concevoir. Il n'est pas une énergie de notre nature active à laquelle il ne fasse impérieusement appel, pas une émotion à laquelle il ne rende son cours normal et naturel. Grâce à lui, le pronom neutre *ceci* fait place au pronom personnel *tu*, le premier vide et inerte, le second vivant et désignant un monde avec lequel la créature humaine tout entière peut entrer en relations.

Notre nature volitive doit donc, jusqu'à la fin des temps, exercer une pression constante sur les autres départements de l'entendement afin de diriger leur activité vers des conclusions théistes. Toutes les formules contraires ne sauraient être adoptées qu'à titre provisoire. Une théorie « infra-théiste » ne peut conserver qu'un équilibre instable; car le département numéro trois se tient toujours en embuscade, prêt à faire valoir ses droits; à la première occasion, il surgit et imprime à cette théorie une forme nouvelle qui, seule, rétablit d'une manière permanente, l'ordre et la paix mentale.

Le problème est donc celui-ci : les départements numéros un et deux, les faits de nature et leur élaboration théorique, *peuvent-ils* conduire toujours à des conclusions théistes?

L'histoire de la philosophie à venir est la seule autorité susceptible de répondre à cette question. Pour moi, de toutes manières, j'entends ne la point aborder aujourd'hui, puisque j'ai décidé de m'en tenir au point de vue de l'histoire naturelle.

Une chose seule est certaine, c'est que notre faculté théorique vit toujours entre deux feux qui ne lui laissent aucun répit et qui l'obligent sans cesse à réviser ses formules. Si elle tombe dans un théisme prématuré, à courte vue, idolâtre, alors intervient le département numéro un qui, avec ses batteries de données sensibles, la déloge de son repos dogmatique. Si elle cherche paresseusement son équilibre dans ces données sensibles considérées dans leur simple extériorité mécanique, alors la raison pratique se dresse avec ses exigences. Il en va ainsi de génération en génération : tantôt elle fait appel à un élément extérieur, tantôt elle s'attache à s'épancher elle-même. Le département numéro deux travaille sans arrêt et endosse sans merci la plus grande responsabilité. Aujourd'hui, c'est une récolte de faits nouveaux, demain, ce sera une floraison de nouveaux motifs, sans que jamais la faculté théorique soit dispensée de son rôle d'intermédiaire, tandis que la vie croît toujours en complexité et en subtilité et que la puissance de concevoir risque de se rompre sous l'effort.

Voyez en France à quel point les vêtements momifiés de la philosophie théiste académique et officielle sont déchirés par les données de l'évolution, et quelle besogne s'offre aux jeunes penseurs! Voyez en Angleterre combien la sécheresse de l'école strictement associationniste qui, sous l'empire de Mill, Bain et Spencer, nous dominait jusqu'à hier, fait place à un

idéalisme plus généreux, né d'aspirations émotives plus urgentes et enveloppant les mêmes faits en une harmonie intellectuelle autrement solide! Ce ne sont là que des étapes vers le port commun, vers une conception définitive du monde (*Wellanschauung*) qui sera douée de la plus grande richesse tant objective que subjective, mais qui, quelles que puissent être ses autres propriétés, revêtira en tout cas la forme théiste.

Un mot maintenant au sujet d'une observation que soulèvent souvent les antithéistes : il est bas, il est vil, il est profondément immoral, disent-ils, de permettre que le département numéro trois intervienne et se prononce sur la question de savoir où est la vérité et où est l'erreur; l'entendement doit être passif, dépourvu de réaction, semblable à une feuille de papier blanc sur laquelle la réalité vient enregistrer sa propre définition philosophique, comme la plume du chronographe enregistre la courbe. « De toutes les doctrines hypocrites soutenues hypocritement en cette époque d'hypocrisie », celle-ci m'a toujours paru la plus misérable, particulièrement lorsqu'elle émane de psychologues de profession. Comme si l'entendement, eu égard à sa définition, pouvait être dépourvu de toute réaction! Comme si une conception pouvait surgir autrement qu'en vue d'un dessein, autrement que pour nous faire passer d'un état révélé par les sens à un état désiré par la volonté! Comme si la « science » était elle-même autre chose qu'une de ces fins proposées au désir! Et comme si les « vérités » physiques en particulier, que ces champions de la pureté intellectuelle présentent comme les moins contaminées, n'étaient pas obtenues, elles aussi, en altérant l'ordre simplement « donné » des phénomènes, pour lui substituer un ordre conçu uniquement en vue de la commodité et du plaisir de

l'entendement! Aucune doctrine théiste n'en demande davantage.

La physique n'est qu'un chapitre de ce grand jeu d'escamotage auquel se livre notre faculté de concevoir lorsque l'ordre des phénomènes se déroule devant elle. Elle transforme le monde « donné » parfaitement nivelé et continu, en un univers tout autre fait de différences accusées et de subordinations hiérarchiques, et cela sans autre raison que la satisfaction de nos passions subjectives [1].

Et si loin que s'étende notre vue, le monde donné n'est là que pour permettre cette opération. De toutes manières, c'est en le soumettant à notre action que nous conservons une chance de l'approcher; car dans l'état vierge où il se présente, avec une insipidité inimaginable, nous n'en possédons point le plus léger aperçu. Ordonner aux intérêts subjectifs de l'homme de rester passifs jusqu'à ce que la vérité s'exprime d'elle-même, c'est ordonner au ciseau du sculpteur de rester passif jusqu'à ce que la statue jaillisse d'elle-même du bloc de marbre. Il nous faut agir! et le seul choix qui nous soit laissé est d'assigner à notre activité un résultat fécond ou médiocre. Le seul devoir possible est d'obtenir les résultats les plus féconds. A cet effet, il nous faut déployer toute l'énergie de nos trois départements mentaux. Il n'est pas un « fait » sensible du premier département que l'on doive laisser dans l'ombre, pas une faculté du troisième qui doive demeurer paralysée; et le département numéro deux doit former entre les deux autres un pont indestructible. Il est naturel que la négligence des théologiens à l'égard du premier

1. « Dès qu'il est avéré que notre pensée, examinée du point de vue logique, repose sur la *volonté de penser*, il faut reconnaître, même dans la sphère théorique, la suprématie de la volonté; et il ne suffit pas de présupposer (avec Kant) que le « je pense » doit accompagner toutes nos représentations, mais encore que le « je veux » doit dominer toutes nos pensées. » (Sigwart, *Logique*, II.)

département puisse soulever l'indignation ; mais il est encore plus *anti*naturel que cette indignation emprunte la forme d'une attaque à l'égard du troisième. C'est encore et toujours l'histoire de l'oiseau kantien qui accuse la pression de l'air.

Certains de nos positivistes viennent nous dire qu'une divinité, la Vérité Scientifique, a survécu au naufrage des dieux et des idoles, et qu'elle nous adresse ce commandement unique mais suprême : *Tu ne seras point théiste*, car tu satisferais alors tes penchants subjectifs et tu te condamnerais ainsi à la damnation intellectuelle. Ces gentlemen consciencieux s'imaginent avoir entièrement émancipé leurs opérations mentales du contrôle de leurs penchants subjectifs. Quelle erreur! Ils ont simplement choisi, dans la série d'inclinations qui étaient à leur disposition, celles qui leur permettaient de construire, avec les matériaux donnés, l'édifice le plus pauvre, le plus misérable, le plus vide — à savoir le monde moléculaire entièrement nu — et ils ont sacrifié tout le reste [1].

La différence capitale qui sépare l'homme de la bête réside dans l'excès et dans l'exubérance de ses penchants subjectifs ; sa supériorité, dans le nombre et dans le caractère fantasque et superflu de ses besoins physiques, moraux, esthétiques et intellectuels. Si sa vie entière n'avait pas été consacrée à la recherche du superflu, il n'eût jamais pu, d'une façon aussi inexpugnable, s'entourer du nécessaire. S'il avait conscience de cette vérité, il devrait en conclure que ses inclinations méritent d'être écoutées ; car alors même que le moment de les satisfaire semble-

1. De même que nos ancêtres s'écriaient : « *Fiat justitia, pereat mundus* », de même nous autres qui ne croyons ni à la justice ni au bien absolu, devrions souhaiter, si nous écoutions ces prophètes, que le monde périt pour que la « science » fût. Y eut-il jamais idolâtrie plus complète ? Que l'on balaye toutes les superstitions, y compris l'idole scientifique, alors seulement ces hommes auront quelque chance de se comprendre entre eux.

rait éloigné, le malaise qu'elles occasionnent demeurerait encore le meilleur guide de son existence et lui ouvrirait des horizons que son pouvoir actuel ne lui permet pas de prévoir. Enlevez-lui son extravagance, dégrisez-le, et vous le détruisez en même temps. Le besoin d'atteindre immédiatement et à tout prix une conception cohérente, la « loi d'économie » — qui n'est que le désir d'embrasser l'univers par la voie du moindre effort — finira, si l'on en fait la règle exclusive de l'esprit, par flétrir le développement de l'intelligence tout autant que le développement du sentiment et de la volonté. La conception scientifique qui fait du monde une armée de molécules, satisfait à sa manière ce besoin. Mais si la religion de la science exclusive ne devait réussir qu'en étouffant tous les autres appétits intellectuels d'une nation, et en persuadant à toute une race que la simplicité et la cohérence exigent l'élimination des notions étrangères à la soi-disant synthèse scientifique, cette nation et cette race marcheraient aussi sûrement à la ruine et deviendraient aussi sûrement la proie de leurs voisins plus richement constitués, que les bêtes des champs sont devenues la proie de l'homme.

J'ai peu de craintes, je l'avoue, pour notre race anglo-saxonne. Ses aspirations morales, esthétiques et pratiques forment une gerbe trop dense pour qu'elle puisse être moissonnée par la faux scientifique de quelque Occam. Ces moissonneurs ne formeront jamais parmi nous qu'une secte. Mais lorsque j'aperçois que leur confrérie s'étend, et, ce qui est pis, que leurs négations acquièrent presque autant de prestige et d'autorité que leurs affirmations pourraient en revendiquer légitimement auprès d'un public docile, j'éprouve le sentiment que notre entendement subit de plus en plus les influences qui le ramènent vers l'état barbare, et qu'une réaction positive est nécessaire.

Pour réprimer cette invasion, il n'existe pas de corps mieux armé que le clergé unitarien. Qui peut soutenir avec meilleure grâce les droits du troisième département de l'esprit, sinon ceux qui depuis si longtemps ont montré qu'ils savaient lutter et souffrir pour le premier? Ceux qui brisent les liens d'une tradition ecclésiastique étroite en proclamant avec insistance qu'aucune donnée des sens et aucun résultat scientifique ne doivent être laissés en dehors de la synthèse religieuse, peuvent se poser en champions de l'intégrité mentale. Ils peuvent, avec un succès égal, contrarier la formation d'une tradition scientifique étroite, et repousser toute synthèse qui prétendrait ne faire aucun cas de ces formes de l'être, de ces aspects de la réalité vers lesquels, quant à présent, nos tendances actives et émotives constituent nos seules voies d'accès. Je me suis laissé dire que l'Unitarianisme ne faisait guère de progrès en ce moment; je n'ai pas vérifié cette assertion, mais si elle est vraie, c'est que le grand vaisseau de l'Orthodoxie approche du port, et que le pilote est monté à bord. Si les Unitariens veulent introduire une science théiste avec autant de succès qu'ils ont introduit une théologie scientifique, leur nom pourra disparaître de la bouche des hommes, car leur tâche sera accomplie et leur rôle terminé. Jusqu'à ce jour lointain, les deux voies qui se déroulent devant leurs regards leur offriront une besogne suffisante.

Laissez-moi, en attendant, passer à la division suivante de mon sujet. J'ai dit que nous étions obligés de considérer Dieu comme l'objet normal de la croyance spirituelle, puisque toute conception qui ne fait pas état de Dieu est irrationnelle si l'on prend le mot « rationnel » dans son sens plein. D'autre part, toute conception qui dépasse Dieu est impossible si l'esprit humain est construit sur le modèle du réflexe ternaire que

nous avons longuement étudié. La première moitié de ma thèse est démontrée : les conceptions infra-théistes, le matérialisme et l'agnosticisme, sont irrationnelles, parce qu'elles constituent des aiguillons qui ne s'adaptent point à la nature pratique de l'homme. Il me reste à justifier maintenant la seconde moitié.

Certains d'entre vous sans doute ont pu s'étonner de m'entendre parler de conceptions visant à dépasser Dieu, de tentatives entreprises pour voler au-dessus de lui, pour surenchérir sur la Divinité; il est donc nécessaire que j'explique ma pensée. Dans ma définition des attributs essentiels de Dieu, je l'ai posé comme une personnalité extérieure à nous et différente de nous, comme une puissance distincte. La prétention de s'élever au-dessus du théisme consiste à franchir le dualisme final qui laissait en présence Dieu et le croyant, et à lui substituer d'une manière ou d'une autre l'identité. L'infra-théisme désigne l'univers par le prénom impersonnel *cela;* le théisme change *cela* en *toi;* les théories auxquelles je fais allusion s'efforcent de couvrir l'univers du manteau de la première personne, et d'en faire une partie du *moi.*

J'ai conscience ici de m'aventurer sur un terrain où les distinctions tranchées peuvent facilement donner l'impression de mutiler les faits.

Le sentiment de communion spirituelle avec Dieu, qui caractérise les moments les plus élevés de la conscience théiste, peut être dépeint comme « l'unité en Dieu » ; et ainsi, du fond même du théisme, une doctrine moniste semble s'élever. Mais cette conscience que je possède d'un abandon de moi, d'une union pratiquement absolue avec l'objet divin de ma contemplation, diffère entièrement de l'identité substantielle. L'objet Dieu et le sujet Moi font deux. Je m'avance simplement vers Lui, et je constate son existence comme donnée ; et à mesure que je m'unis en fait à ce donné, je me perçois comme un phénomène numé-

riquement distinct de cette divinité dont l'éclat rejaillit sur moi.

La seule espèce d'union de la créature et du créateur que puisse comporter le théisme me semble devoir revêtir cette forme émotive et pratique; et elle se fonde invariablement sur ce fait d'expérience que le sujet pensant et l'objet de la pensée sont numériquement deux. Comment mon entendement et ma volonté, qui ne sont pas Dieu, peuvent-ils le reconnaître et s'élancer à sa rencontre, comment se fait-il que je sois aussi différent de lui, comment Dieu lui-même se trouve-t-il exister ? Ce sont là des problèmes qui pour le théiste peuvent demeurer sans solution actuelle et insolubles à jamais. Il lui suffit de savoir simplement que lui-même existe et qu'il désire Dieu ; qu'au delà de cet univers, Dieu est et sera toujours et écoutera de quelque manière son appel. C'est dans la certitude pratique de ces données empiriques, dans la béatitude qui s'attache à leur constatation, — et non point dans une théorie de la connaissance, dans une philosophie ontologique ou une métaphysique de l'émanation ou de la création qui prétendrait les justifier ou les rendre plus intelligibles, — que gît le repos de l'âme et la puissance à laquelle le théiste aspire. Les écluses de la vie religieuse sont ouvertes et le courant tout entier peut se déverser.

C'est ce côté empirique et pratique de la position théiste, son affranchissement de toute théorie, que je désirerais mettre en valeur ici. Alors même qu'il plane le plus haut, loin de prétendre pénétrer les secrets de l'adoration qui unit la créature au créateur, et dépasser le dualisme par un acte d'intelligence, le mysticisme théiste s'interdit toute tentative de ce genre. Son attitude est incompatible avec l'examen de difficultés théoriques aussi futiles, elle fait disparaître le problème même. Qu'il atteigne seulement à cette « paix en Dieu qui dépasse la compréhension », et il

ne cherchera plus à comprendre, il ne s'embarrassera plus de scrupules pédantesques. En d'autres termes, le mysticisme théiste, cette forme du théisme qui, à première vue, semble s'être élevée le plus au-dessus du dualisme fondamental de Dieu et de l'homme, y est parvenue moins que tout autre par la voie théorique. Sa manière de procéder est précisément celle de l'homme le plus simple aux prises avec le phénomène le plus simple de l'expérience environnante. L'un comme l'autre ne séjournent dans le deuxième département de l'esprit que le temps nécessaire à reconnaître l'être qui leur fait face. Le théiste estime que le caractère de cet être appelle de sa part une réaction religieuse ; et c'est dans cette réaction qu'il exhale aussitôt son âme. La connaissance qu'il possède du *quid* de l'existence lui fournit des résultats si immédiatement et si intimement rationnels que les questions *cur*, *quomodo*, *unde*, cessent d'être urgentes. « Le sentiment est tout », dit Faust. Les canaux du troisième département ont drainé le contenu du second; et la joie que l'on éprouve à la vue des phénomènes tels qu'ils sont, chasse le besoin théorique de connaître leur origine.

Toutefois, bien que beaucoup d'esprits regardent cette position comme celle de l'équilibre rationnel, il peut sembler, à la lumière de certaines considérations, qu'un processus mental aussi simple et aussi pratique dénote une vision courte et un manque de style intellectuel. Accepter aussi facilement qu'une limite opaque borne notre connaissance spéculative, qu'un Être dont nous ne faisons qu'imaginer les caractères nous échappe entièrement par ailleurs ; que nos rapports envers lui ne puissent, à partir d'un certain point, qu'affecter la forme volitive et émotive ; et par-dessus tout, demeurer satisfaits d'un dualisme radical : n'est-ce pas là une violation véritable des droits comme des devoirs de notre raison théorique ?

Assurément, si l'univers est raisonnable (et nous devons penser qu'il en est ainsi), il doit être susceptible, au moins en puissance, de se prêter au raisonnement *d'un bout à l'autre* et sans laisser aucun résidu. N'est-ce pas faire injure au mot « rationnel » que d'en limiter le sens et de voir uniquement dans le caractère rationnel de l'univers et de son créateur, le sentiment d'aise que nous éprouvons pratiquement en leur présence, et l'adaptation de nos forces à leurs demandes ? Ne demandent-ils pas en fait d'*être compris* plutôt que de favoriser notre réaction ? Le développement sans égal du second département de l'esprit ne constitue-t-il pas chez l'homme sa suprême gloire et son essence même ? et la *connaissance de la vérité* ne serait-elle pas sa vocation absolue ? Et s'il en est ainsi, devrait-il accepter platement une vie spirituelle du « type réflexe » dont la forme n'est pas plus élevée que celle de la vie qui anime sa moelle épinière — ou, mieux, qui anime les fragments rampants d'un ver sectionné en plusieurs morceaux ?

Il est aisé d'apercevoir mille arguments analogues pour peu que l'on assigne à notre destinée mentale un idéal différent de l'idéal religieux simple et pratique que nous avons décrit. On peut certes se demander tout d'abord si des réactions pratiques peuvent vraiment constituer la conclusion et la cause finale de toute notre énergie cognitive. De simples actes extérieurs, de simples déplacements de molécules, peuvent-ils réellement être le point culminant et le parachèvement de nos rapports avec la nature des choses ? Est-il possible qu'ils aboutissent à un résultat auprès duquel notre divin pouvoir de connaître serait considéré comme secondaire ? Une telle idée, examinée de près, paraît bien vite absurde : qu'un fragment de matière vienne d'ici ou s'en aille là-bas, quelle différence en résulte-t-il pour la nature des choses, si ce

n'est dans la mesure où ces allées et venues favorisent notre merveilleuse moisson intérieure ?

Et ainsi, tout naturellement et graduellement, on se trouve conduit du point de vue théiste et pratique à ce que j'appellerai le point de vue *gnostique*. Nous pouvons supposer que le troisième département de l'entendement, avec ses bonnes actions et ses mauvaises actions, n'a d'autre fonction que de servir le second ; que la sphère de notre activité n'existe qu'en vue d'éclairer notre conscience cognitive par l'expérience de ses résultats. Nos sensations et nos émotions sont-elles au fond autre chose que des modes troubles et confus de ce qui, dans sa forme clarifiée, s'appelle la connaissance intelligente ? L'expérience tout entière ne se ramène-t-elle pas à manger les fruits de l'arbre de la *connaissance* du bien et du mal ?

Ces questions présentent une importance profonde pour le gnosticisme qui, bien que dans une direction opposée, est aussi éloigné du théisme que l'agnosticisme. Il n'aspire à rien moins qu'à l'unité absolue de la connaissance et de son objet, et refuse de trouver satisfaction en dehors d'une fusion, jusqu'à saturation, de l'impression et de l'action avec la raison. Il recherche l'absorption en un seul des trois départements de l'entendement. Je n'ai pas l'intention d'exposer en détail les systèmes gnostiques. Tous ont pour but de décrire une sorte de processus par lequel l'esprit, émergeant de ses origines et épuisant dans sa marche le cercle entier de l'expérience finie, reviendrait en arrière et finirait au faîte de sa carrière par faire de lui-même son propre objet. Ce degré supérieur serait la conscience religieuse. Au sommet vertigineux de cette conception, dont la forme la plus récente et la mieux connue est la philosophie hégélienne, les mots précis qui doivent la traduire manquent à l'appel ; et le terme définitif où l'objet et le sujet, celui qui adore et celui qui est adoré, les

faits et la connaissance de ces faits, se réduisent à l'unité, et où rien ne subsiste en dehors de cette Unité que l'on peut appeler indifféremment acte ou phénomène, réalité ou idée, Dieu ou création, — ce terme dis-je, ne peut qu'être imparfaitement décrit à notre intelligence hésitante et haletante par le moyen de grossières métaphores physiques telles que « position », « retour sur soi », « passage », « délivrance », qui contribuent à peine à éclairer la matière.

Mais au milieu de tous ces mouvements giratoires, il semble que nous entrevoyions un état où la réalité connaissable et la puissance de connaître deviendraient si adéquates que chacune d'elles se trouverait complètement absorbée par l'autre, et qu'elles ne formeraient qu'une seule chair; à cette hauteur, la lumière pénétrerait l'obscurité de ses rayons omniprésents. Ainsi que tout idéal élevé, cette apothéose de la simple faculté de connaître est à la fois profonde et téméraire, douloureuse et séduisante. Elle attire comme un chant de sirène; et tant qu'on la considère comme un simple postulat, comme un moyen de fournir une perspective à nos désirs intellectuels, il est malaisé d'apercevoir par quel motif empirique on prétendrait nier la légitimité des prétentions du gnosticisme. Si nous n'avons point encore atteint le but qu'il nous assigne d'avance, on ne saurait conclure de là que nous ne dussions pas continuer à en approcher indéfiniment; et à tous les arguments sceptiques tirés de la limitation actuelle de notre raison, le gnosticisme peut toujours opposer une foi indomptable dans le caractère infini de sa destinée virtuelle.

C'est ici maintenant qu'à mon avis la généralisation des physiologistes peut utilement intervenir et nous mettre en garde contre une croyance aussi extravagante. Je confesse avoir toujours éprouvé moi-même une grande défiance à l'égard des prétentions de la foi gnostique. Je ne puis comprendre en aucune ma-

nière ce que peut signifier une faculté de connaître érigée en être absolu, et étant à elle-même son propre objet ; et si l'on admet que son objet soit extérieur à elle-même, alors l'existence de celui-ci, si familier qu'il nous apparaisse, doit toujours être considérée comme déjà donnée, comme présupposée, pour permettre à notre conception de se mettre à l'œuvre ; loin d'être, en d'autres termes, enveloppé dans la sphère de la spéculation, il doit la dépasser.

Aussi n'est-ce pas sans plaisir qu'en ma qualité d'étudiant de physiologie et de psychologie, je découvre dans ces sciences la leçon qui doit corroborer ici ma conviction. De ses premières manifestations jusqu'à ses sommets actuels, je constate que la faculté de connaître, là où elle se révèle, apparaît comme un simple élément d'un tout organique mental, et comme l'instrument d'une force mentale plus élevée : la volonté. Aucun fait discernable n'autorise à la considérer comme émancipée de ces relations organiques. Dès l'origine, elle se pose comme une partie d'un monde mental et d'un monde objectif qui tous deux la dépassent et, quelle que soit sa puissance de développement, — puissance que je suis loin de vouloir déprécier — il faut bien qu'elle demeure jusqu'au bout une simple partie. Dans toute la vie mentale dont nous avons conscience, c'est là le caractère de l'élément cognitif, et rien ne permet de supposer que ce caractère change jamais. Il est plus que probable au contraire qu'à la fin des temps, notre pouvoir de réponse morale et volitive à l'égard de la nature constituera l'organe le plus puissant qui nous permette de communiquer avecelle. Chaque être est, par quelque côté, indépendant de la puissance d'autrui et consacré par celle-ci. L'être divin est consacré par notre puissance. Il semble qu'il n'exige de nous aucune autre chose que de coopérer à sa création par la réponse la meilleure et la plus juste. C'est dans cette coopération

avec ses desseins et non dans la prétention de le conquérir par une spéculation chimérique, que doit résider la véritable signification de notre destinée.

Cette assertion n'est pas nouvelle. Tous les hommes en reconnaissent la légitimité dans les rares moments où leur âme se recueille et renonce aux bavardages et aux discussions sur de vaines formules. Dans le silence de nos théories, il semble que nous prêtions l'oreille et que nous entendions battre le cœur de l'Etre ; nous comprenons alors que le moindre mouvement de la volonté, le consentement muet à souffrir et à servir l'univers, sont plus que toutes les théories accumulées, puisque aucune d'elles ne saurait nous conduire plus loin. Il est certain que les théories les plus subtiles, la plus grande puissance intellectuelle, l'éducation la plus complète, deviennent pure dérision lorsqu'elles alimentent des mobiles médiocres et une volonté sans vigueur. Et il est également certain qu'une énergie morale résolue, fût-elle au service d'une intelligence qui ne s'embarrasse point de doctrines, nous impose un respect auquel nous nous refuserions si nous ne reconnaissions ici le fondement essentiel de la personnalité humaine.

Je me suis contenté d'esquisser les grandes lignes de mon sujet ; j'espère néanmoins avoir suffisamment établi ma manière de voir. Vous conviendrez alors qu'en considérant l'esprit du point de vue physiologique, on renforce, loin de l'invalider, l'attitude théiste. Entre l'agnosticisme et le gnosticisme, le théisme tient le milieu, et se rattache aux deux autres théories par ce qu'elles contiennent de vrai. Avec l'agnosticisme, il confesse que nous ne pouvons savoir comment l'Etre a pu se créer et nous créer. Avec le gnosticisme, il décide que nous pouvons connaître le caractère de l'Etre une fois créé, et la conduite qu'il nous impose.

Mais en proclamant avec insistance que l'action est la fin de toute saine philosophie, ne puis-je être accusé de diminuer la dignité et la portée des fonctions spéculatives? Je puis répondre ici que le fait d'affirmer le *caractère* de l'Etre implique déjà une tâche spéculative presque infinie. Je n'ai qu'à laisser parler les volumes d'arguments par lesquels la pensée moderne converge vers des conclusions idéalistes ou panpsychiques. Les pages d'un Hodgson, d'un Lotze, d'un Renouvier, vous diront si, dans les limites tracées par le théisme purement empirique, notre faculté spéculative ne trouve pas et ne trouvera pas toujours à s'exercer suffisamment. En tout cas, la *place* qu'elle doit occuper dans une philosophie ne saurait varier, car elle est déterminée par la structure de l'esprit. Qu'elles s'expriment en sonnets ou en systèmes, toutes les philosophies doivent revêtir cette forme. Le sujet pensant part d'une expérience que lui offre le monde pratique et en cherche la signification. Il se lance sur la mer spéculative et accomplit un voyage plus ou moins long. Il s'élève jusqu'à l'Empyrée et communie avec les essences éternelles. Mais quels que soient en cours de route ses exploits et ses découvertes, l'extrême résultat auquel il aboutit se traduit par une nouvelle maxime pratique ou une résolution, ou encore par la négation d'une règle ou d'une résolution antérieures; et là encore inévitablement il est rejeté tôt ou tard sur la terre ferme de la vie concrète.

La pensée qui entreprend ce voyage est toujours une philosophie. Vous avez vu comment le théisme se comporte à cet égard. Relisez d'autre part l'œuvre de ce penseur qui, bien que négligé pendant longtemps, contribue pour beaucoup à rénover la vie spirituelle de la France, (je veux parler de Charles Renouvier dont les écrits devraient vous être plus familiers) : vous y découvrirez un exemple instructif;

vous apercevrez comment le théisme, par son élément empirique même, c'est-à-dire par la manière dont il reconnait cette opacité qui se trouve au fond des choses, cette dimension de l'Etre qui échappe à notre contrôle théorique, peut suggérer précisément cette conclusion pratique bien définie : « nos volontés sont libres ».

Je ne suivrai point ici le fil du raisonnement de Renouvier; sa doctrine est exposée dans de nombreux volumes que je recommande spécialement à votre attention[1]. Au surplus, la valeur d'une philosophie ne se mesure pas au nombre des pages, et je vous rappellerai simplement, pour conclure, ce court poème de Tennyson; le poète lui aussi a entrepris le voyage spéculatif et il aboutit en quelques lignes aux mêmes conclusions :

Hors de l'abîme, enfant, hors de l'abîme,
De ce vaste abîme antérieur aux commencements du monde,
Sur lequel l'esprit divin se meut suivant sa volonté, —
Hors de l'abîme, enfant, hors de l'abîme,
Hors de ce monde réel que nous apercevons de notre monde
Et dont notre monde n'est que la limite, —
Hors de l'abîme, Esprit, hors de l'abîme,
Avec cette neuvième lune qui plonge le soleil
Dans cette mer profonde, viens, cher enfant.
Car du haut du monde qui n'est pas le nôtre, ils ont dit
« Créons l'homme »; et ils ont entraîné celui qui devait être
De cette lumière qu'aucun homme ne peut contempler [l'homme,
A ces rivages illuminés de soleils et de lunes
Et de toutes les ombres. O cher Esprit, à demi perdu
Dans ta propre ombre et dans cet emblème de chair,
Dans ce Tu es Toi, qui te lamentes d'être né
Et d'être exilé dans le mystère. . . . . .
. . . . . sous notre voile mortel,
Pâle fantôme de cet Un infini,
Qui t'a fait toi-même sans qu'on puisse concevoir comment,
En te tirant de son moi un, universel et omniprésent, —

1. Notamment les *Essais de critique générale*, 6 vol., Paris, 1875, et l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 2 vol., Paris, 1885.

Tu dois vivre et choisir entre le grain et son enveloppe
Entre la vigne et le lierre ; et tu dois passer toujours
De la mort à la mort à travers la vie et la vie,
Et trouver plus près et toujours plus près Celui qui a créé
Non point la matière, non point l'infini-fini,
Mais ce miracle immense qui fait que tu es toi,
Et que tu exerces ta puissance sur tes actes et sur l'Univers.

CHAPITRE V

Le dilemme du déterminisme.

On croit assez communément que la controverse du libre arbitre est épuisée depuis longtemps et que chaque champion nouveau ne peut mieux faire que réchauffer de vieux arguments. Il y a là une erreur radicale. Je ne connais pas de sujet moins usé et qui favorise davantage les découvertes d'un génie inventif : non qu'il s'agisse peut-être d'imposer telle conclusion, de provoquer un assentiment forcé, mais simplement d'approfondir ce que signifie réellement l'issue d'une alternative, et ce qu'impliquent les idées de fatalité et de libre arbitre.

Au cours de ces dernières années, de nombreux ouvrages ont éclairé ces questions d'une lumière nouvelle. Sans parler des disciples anglais de Hegel, tels que Green et Bradley, sans citer Hinton, Hodgson, ou Hazard, nous apercevons à travers les écrits de Renouvier, Fouillée et Delbœuf [1], à quel point les antiques discussions ont été renouvelées et rafraîchies. Je ne saurais émettre la prétention de lutter d'originalité avec aucun de ces maîtres, et mon ambition se bornera à un seul point : si je puis rendre plus clairs à vos yeux deux corollaires qu'implique nécessairement le déterminisme, je vous aurai mis à

1. Et je puis ajouter aujourd'hui Charles S. Peirce ; cf. *Monist*, 1892-1893.

même de vous prononcer en faveur de cette doctrine ou contre elle avec une intelligence plus complète de la fin que vous poursuivez. Que si vous préférez ne rien décider et demeurer dans le doute, du moins découvrirez-vous plus nettement le sujet de vos hésitations. Je repousse ainsi de prime abord toute prétention de vous démontrer que la volonté soit réellement libre. Le plus que j'ose espérer est d'induire quelques-uns d'entre vous à imiter mon exemple, c'est-à-dire à la déclarer libre, et à agir comme si elle l'était. Si le libre arbitre est réel, cette attitude devient strictement logique. Il ne saurait s'agir d'introduire de force la preuve de sa réalité dans nos cerveaux indifférents ; il faut que celle-ci soit épousée librement par des esprits qui soient également à même de la repousser. En d'autres termes, notre premier acte de liberté, si nous sommes libres, est par définition l'affirmation de cette liberté. Et cela exclut, me semble-t-il, de la question du libre arbitre, tout espoir de démonstration coercitive — démonstration dont, pour ma part, je suis parfaitement aise de me dispenser.

Ceci étant posé, nous pouvons aller de l'avant, non sans nous être entendus cependant sur un autre point. Les arguments que je prétends vous proposer procèdent de deux suppositions : en premier lieu, lorsque nous élaborons des théories relatives à l'univers et que nous les discutons, notre but est d'atteindre à une conception des choses qui puisse nous procurer une satisfaction subjective. En second lieu, si de deux conceptions en présence l'une nous paraît, dans l'ensemble, plus rationnelle que l'autre, nous sommes autorisés à supposer que la plus rationnelle des deux est la plus vraie. J'espère que vous voudrez bien m'accorder ces deux suppositions, faute de quoi je crains que vous ne trouviez dans ce qui va suivre que peu de choses à glaner.

Pour ma part, j'estime que les monuments merveilleux des sciences physique et mathématique — nos doctrines de l'évolution, de l'uniformité des lois, etc., — dérivent de notre indomptable désir de soumettre le monde à une forme plus rationnelle pour notre entendement que celle que présente l'ordre brut de notre expérience. Le monde a répondu par une plasticité suffisante à notre besoin de rationalité, mais on ne connaît point la limite de cette plasticité. Nous n'avons d'autre ressource que de la mettre à l'épreuve ; et, en ce qui me concerne, je me sens disposé à utiliser les conceptions moralement rationnelles aussi bien que celles qui se réclament d'une rationalité mécanique ou logique. Si quelque formule prétendait exprimer la nature de l'univers et violait cependant un besoin moral, je me sentirais aussi libre de la rejeter ou tout au moins de la révoquer en doute que si elle contrariait en moi un besoin d'uniformité ou de succession ; l'un comme l'autre de ces besoins appartiennent, si loin que s'étende ma vue, à l'ordre subjectif et émotif. Qu'est-ce, par exemple, que le principe de causalité sinon un postulat, un mot sous lequel se cache le désir de découvrir un jour entre la succession des phénomènes des liens de dépendance plus profonds que cette simple juxtaposition arbitraire qui nous apparaît actuellement ? N'est-ce pas un autel élevé à un Dieu inconnu comme celui que saint Paul découvrit à Athènes ? Chaque idéal scientifique ou philosophique est un autel élevé à un Dieu inconnu. L'uniformité ne diffère pas à cet égard du libre arbitre. Si ceci est admis, nous pouvons discuter. Si l'on prétend, au contraire, que la liberté et la variété constituent un désir subjectif, tandis que la nécessité et l'uniformité seraient d'une tout autre nature, je crois qu'il vaut mieux abandonner le débat[1].

1. « L'histoire tout entière des croyances populaires relatives à la nature réfute la conception d'après laquelle l'idée de l'ordre physique universel émanerait de la

Je vais donc entrer en matière et je supposerai que les arguments usuels que comporte mon sujet vous sont familiers. Je ne m'arrêterai point à relever les preuves trop connues tirées de l'idée de causalité, des statistiques, de la certitude avec laquelle nous pouvons prévoir la conduite d'autrui, de la fixité du caractère et bien d'autres encore. Mais il est deux *mots* qui encombrent généralement ces discussions classiques et que nous allons immédiatement aborder pour faire avancer la question. L'un est le mot *liberté* que l'on prend toujours en bonne part; l'autre est le mot *hasard* auquel s'attache un certain mépris. J'aimerais conserver le second et me défaire du premier. Les idées optimistes qu'évoque l'expression liberté ont à ce point obscurci le surplus de sa signification que les deux partis en présence revendiquent chacun le droit d'être seul à l'employer et l'on voit aujour-

simple réception passive et de l'association des perceptions particulières. Les hommes concluent du connu à l'inconnu; ce mode de raisonnement, s'il est limité aux phénomènes matériels qui apparaissent spontanément, ne peut déterminer la croyance à l'uniformité générale mais bien plutôt la croyance en un monde tour à tour gouverné par des lois et livré au chaos. Du point de vue de l'expérience stricte, rien n'existe que la somme des perceptions particulières avec leurs coïncidences d'un côté et leurs contradictions de l'autre.

Tant que vous ne l'avez pas specialement cherché, vous n'apercevez pas l'ordre que peut contenir l'univers et que ne révèle pas l'observation superficielle. Le premier mobile de cette recherche procède d'un besoin pratique : lorsque nous nous proposons une fin à atteindre, nous devons connaître des moyens sûrs et infaillibles doués de telle propriété ou susceptibles de produire tel résultat. Mais le besoin pratique n'est que l'occasion première de notre réflexion sur les conditions de la connaissance vraie; et ces besoins n'existeraient-ils pas que des motifs nous entraîneraient toujours à dépasser le stage de la simple association. Car l'homme ne contemple pas toujours avec le même intérêt, ou plutôt avec la même absence d'intérêt, les deux processus naturels en vertu desquels un phénomène est relié soit à un phénomène qui l'accompagne habituellement, soit au contraire à un phénomène nouveau. *Le premier processus s'harmonise avec les conditions de notre propre pensée;* il n'en est pas de même du second. Dans le premier cas, *nos concepts, nos jugements généraux, nos déductions*, s'appliquent à la réalité; dans le second cas, ils demeurent sans application. Et ainsi cette satisfaction intellectuelle irréfléchie que l'homme éprouve de prime abord, engendre par la suite le désir conscient de trouver réalisées dans l'ensemble du monde phénoménal cette continuité rationnelle, cette uniformité, cette nécessité, qui constituent l'élément fondamental et le principe directeur de sa propre pensée. (Sigwart. *Logique*, II.)

d'hui les déterministes se poser comme les uniques champions de la liberté. Le déterminisme d'autrefois pourrait être appelé le déterminisme *rude;* il ne reculait pas devant les termes « fatalité », « asservissement de la volonté », « lois nécessaires ». De nos jours, nous possédons un déterminisme *adouci* qui abhorre les expressions dures et qui, répudiant la fatalité, la nécessité et même la prédétermination, affirme que leur véritable nom est liberté; car la liberté n'est que la nécessité rendue intelligible, et l'asservissement aux fins les plus élevées équivaut à la vraie liberté. Et l'on voit même un écrivain tel que M. Hodgson, qui n'a point coutume de donner de l'importance à un mot inexpressif, se dénommer lui-même un partisan de la « nécessité libre ».

Ce sont là des échappatoires qui faussent entièrement les données du problème. La liberté conçue ainsi ne soulève plus aucune question. Peu importe le sens que le déterminisme adouci attribue à ce mot : qu'il s'agisse d'échapper à toute contrainte extérieure, d'agir raisonnablement, ou de consentir volontairement aux lois universelles, on pourra toujours soutenir que parfois nous sommes libres et parfois nous ne le sommes point. Mais il *existe* un problème, un résultat dans les faits et non dans les mots, une solution de la plus haute importance qu'adoptent souvent sans discussion et en une phrase — voire même en un membre de phrase — les écrivains mêmes qui consacrent de longs chapitres à leurs analyses de la « vraie » liberté; et c'est la question du déterminisme dont j'ai à vous entretenir ici.

Fort heureusement, le mot déterminisme, de même que son contraire, le mot indéterminisme, n'impliquent aucune ambiguïté. Tous deux désignent un mode tout extérieur de production des phénomènes; leur son froid et mathématique écarte toute association sentimentale susceptible d'entraîner à l'avance

notre partialité dans une direction donnée. D'autre part, aucune espèce d'évidence extérieure ne permet, ainsi que je l'ai laissé entendre, de choisir entre le déterminisme et l'indéterminisme. Examinons la différence de ces deux termes et voyons d'abord ce qu'enseigne le premier.

Le déterminisme enseigne que les parties de l'univers actuellement données désignent et arrêtent définitivement dès maintenant la structure des parties futures. L'avenir ne cache dans son sein aucune possibilité ambiguë ; la fraction que nous appelons le présent ne peut s'accorder qu'avec un seul tout ; elle n'admet d'autre complément à venir que celui qui a été fixé de toute éternité. Le Tout réside dans chaque partie et la soude aux autres de manière à former une unité absolue, un bloc d'airain qui ne comporte ni la menace ni l'ombre d'un changement.

> Avec la première argile ils ont pétri le dernier homme
> Et semé en même temps la dernière moisson,
> Et le premier matin de la création a écrit
> Ce que lira le dernier soir.

L'indéterminisme au contraire professe que les parties conservent entre elles une certaine latitude de jeu de manière que poser l'une n'aboutit pas nécessairement à déterminer toutes les autres. Le possible dépasse l'actuel, et les phénomènes qui ne se sont pas encore révélés à notre connaissance peuvent réellement être ambigus en soi. Les deux branches d'une alternative que nous concevons enferment actuellement une possibilité égale d'existence, et la première ne deviendra impossible qu'au moment précis où la seconde se réalisera. Ainsi l'indéterminisme, loin de considérer le monde comme une unité inflexible de phénomènes, admet en dernière analyse une certaine pluralité, et corrobore ainsi notre vue naturelle des choses. Pour celle-ci, l'actuel semble être choisi dans

un océan de possibilités, et l'indéterminisme veut que ces possibilités existent *quelque part* et forment une partie de la vérité.

Le déterminisme au contraire affirme qu'elles n'existent *nulle part*, et que les seules catégories du réel sont la nécessité d'un côté, et l'impossibilité de l'autre. Pour lui, les possibilités qui ne se réalisent pas sont de pures illusions, elles n'ont jamais constitué des possibilités. Il n'est rien d'imprévu dans notre univers ; tout ce qu'il a contenu, contient ou contiendra d'actuel y existait en puissance de toute éternité. La nuée d'alternatives qui escorte en notre esprit la masse des phénomènes actuels n'est qu'une nuée de déceptions qui ne méritent d'autre nom que celui d' « impossibilités ».

Les deux solutions, on le voit, sont absolument radicales. La vérité *doit* résider d'un côté ou de l'autre, et si elle se trouve ici, le côté opposé s'appelle l'erreur.

La question ne se pose que pour l'existence de possibilités au sens strict, c'est-à-dire de choses qui peuvent être mais ne sont pas nécessairement. Supposez, par exemple, qu'une volition surgisse : un indéterministe affirmera qu'une autre volition pouvait se produire à la place de la première ; le déterministe jurera que rien ne la pouvait remplacer. Peut-on maintenant faire appel à la science pour trancher le débat ? La science enseigne à ne tirer aucune conclusion qui ne se fonde sur des matières de fait, sur des phénomènes actuels ; or comment la certitude la plus complète de la réalité d'un phénomène actuel pourrait-elle nous fournir la moindre indication sur le phénomène qui aurait pu ou n'aurait pas pu se substituer au précédent ? Seuls des faits peuvent être prouvés par d'autres faits ; les faits n'ont rien à voir avec de simples possibilités. Si nous ne possédons d'autre évidence que l'évidence des faits existants, la question des possibi-

lités doit demeurer un mystère qui ne sera jamais éclairci.

La vérité est que, pratiquement, les faits n'entrent que pour peu de chose dans les motifs qui nous rendent déterministes ou indéterministes. Certes nous nous vantons de citer des faits de part et d'autre : si nous sommes déterministes, nous mettons en valeur l'infaillibilité de nos prédictions relatives à la conduite d'autrui ; si nous sommes indéterministes, nous insistons sur ce fait qu'en raison même de notré incapacité à prédire la conduite d'autrui dans la guerre comme dans la politique et dans toutes les grandes et les petites intrigues humaines, l'existence est un sujet d'inquiétudes et un jeu de hasard. Mais qui n'aperçoit dans les deux camps opposés la pitoyable insuffisance de cette prétendue preuve objective? Ce qui comble les lacunes de notre esprit n'est point quelque chose d'objectif ni d'extérieur. Ce qui nous divise en partisans de la possibilité et partisans de l'antipossibilité, ce sont des croyances différentes, des postulats de rationalité. A celui-ci le monde paraîtra plus rationnel s'il implique des possibilités, à cet autre, s'il les exclut. Et nous aurons beau répéter que l'évidence est notre critérium, l'origine de notre monisme ou de notre pluralisme, de notre déterminisme ou de notre indéterminisme, n'est au fond qu'un sentiment de ce genre.

Ce qui fait la force du sentiment déterministe, c'est l'aversion qu'il implique à l'égard de l'idée de hasard. Parlez d'indéterminisme à vos amis et vous verrez nombre d'entre eux secouer la tête. Cette conception de possibilité alternative, disent-ils, le fait d'admettre que l'un quelconque de plusieurs phénomènes possède une chance égale de réalisation, n'est qu'une circonlocution destinée à déguiser le mot hasard ; et le hasard fait partie de ces notions qu'aucun enten-

dement sain ne saurait tolérer un instant. Qu'est-il sinon la déraison impudente et insensée, la négation de toute intelligibilité et de toute loi? Et pour peu qu'il existe moindrement, ne risquerait-on pas de voir tout l'édifice s'écrouler, les étoiles s'éteindre, et le chaos reprendre son règne désordonné?

De telles remarques mettraient rapidement fin à la discussion. Et cependant, comme je vous l'ai dit, le mot « hasard » est de ceux que je tiens à conserver et à utiliser. Examinons donc sa signification exacte et voyons s'il y a lieu de le considérer comme un si grand épouvantail. J'imagine qu'en saisissant le chardon hardiment on en peut éviter les épines.

L'épine du mot « hasard » semble résider dans la conception par laquelle on lui attribue un sens positif, par laquelle on estime que, si une chose quelconque arrive « par hasard », elle est nécessairement et intrinsèquement irrationnelle et contraire à l'ordre normal. Or, le mot hasard ne signifie rien d'analogue. C'est un terme purement négatif et relatif[1] qui ne nous apporte aucune indication quant à son objet, si ce n'est qu'il apparaît comme dissocié de toute autre chose, comme n'étant ni contrôlé, ni garanti, ni nécessité par des phénomènes antérieurs à sa présence actuelle. Ce point étant le plus subtil de mon exposé et celui dont dépend tout le reste, je vous demande d'y prêter une attention particulière. Je prétends qu'en dénommant une chose « hasard », on n'indique en rien ce que peut être cette chose en soi ; elle peut être bonne comme elle peut être mauvaise; elle peut être limpide, transparente, merveilleusement adaptée à tout ce qui existe, pourvu que l'on accorde que ces diverses qualités apparaissent

1. Pour employer des termes techniques, je dirai que le mot hasard comporte un sens positif et une connotation négative; les phénomènes au milieu desquels il apparaît ignorent sa nature, et celle-ci est déterminée par lui-même au moment où il se révèle.

sans aucune garantie et qu'elles auraient aussi bien pu faire place à d'autres. Car le système de l'univers ne possède aucun point d'appui positif sur le phénomène fortuit. L'origine de celui-ci est en une certaine manière négative ; il échappe, et, s'il apparaît, c'est pour se donner spontanément, comme un libre présent.

Ce caractère négatif cependant, cette opacité du phénomène fortuit considéré du dehors, du point de vue des phénomènes antérieurs ou distants, n'exclut pas en lui en certain caractère positif, une certaine luminosité, si on le considère du dedans, à sa vraie place et à son véritable moment. Ce que sa nature fortuite revendique à cet égard, c'est la possession réelle d'une propriété qui est sienne, et qui n'appartient pas inconditionnellement au Tout. Si le Tout aspire à cette propriété, il ne peut l'acquérir sans attendre l'instant propice. La conception de l'univers comme une société par actions où les actionnaires possèdent une responsabilité comme des pouvoirs limités, est parfaitement simple et facile à imaginer.

Certaines personnes néanmoins se figurent que la moindre dissociation des parties de l'univers, la plus petite part d'indépendance, la plus légère menace d'ambiguïté de l'avenir, bouleverseraient toutes choses et transformeraient cet ensemble harmonieux en un tas de sable informe, en un véritable néant, en un « nullivers ». Puisque les volitions humaines à venir sont en fait les seuls phénomènes ambigus auxquels nous soyons tentés d'ajouter foi, arrêtons-nous un moment et assurons-nous si leur caractère indépendant et accidentel peut occasionner dans l'univers des catastrophes aussi terribles.

Qu'entendez-vous énoncer en qualifiant actuellement d'ambigu le choix que j'exercerai tout à l'heure entre les deux routes qui mènent à ma demeure ? Vous voulez dire que Divinity Avenue et Oxford Street

sont toutes deux appelées, mais qu'une seule sera élue, et *n'importe laquelle*. Je vous demande maintenant de supposer sérieusement que cette ambiguïté de choix soit réelle, et d'admettre, malgré l'invraisemblance de cette hypothèse, que mon choix s'exerce deux fois d'une façon absolue et s'arrête chaque fois à une solution différente. Imaginez, en d'autres termes, que je parcoure d'abord Divinity Avenue, puis que les Puissances qui gouvernent le monde annihilent dix minutes du temps et de son contenu et me replacent à mon point de départ dans l'état où je me trouvais antérieurement à mon choix. Imaginez alors que, toutes autres choses demeurant immuables, j'exerce maintenant un choix différent et que j'opte pour Oxford Street. Vous autres spectateurs passifs, vous apercevez deux univers alternatifs : l'un contient ma personne arpentant Divinity Avenue, l'autre contient le même moi parcourant Oxford Street. Si vous êtes déterministes, vous décidez aussitôt que l'un de ces deux univers est impossible de toute éternité parce qu'il est intrinsèquement irrationnel ou fortuit ; mais en le considérant du dehors, direz-vous lequel des deux est impossible et accidentel, et lequel est rationnel et nécessaire? Je doute que le déterministe le plus endurci apporte la moindre lumière sur ce point. En d'autres termes, chacun des deux univers *une fois réalisé* doit apparaître, eu égard à nos moyens d'observer et de comprendre, aussi rationnel que l'autre. Aucun critérium ne permettrait de déclarer celui-ci nécessaire et celui-là produit par le hasard.

Supposez maintenant que nous relèvions les Dieux de cette intervention hypothétique, et que nous considérions mon premier choix comme définitif; supposez que j'adopte Divinity Avenue une fois pour toutes. Si, comme tout bon déterministe, vous affirmez que, dans la nature des choses, je *n'aurais pu* rentrer chez moi par Oxford Street, car alors ma conduite

eût été fortuite, irrationnelle, insensée, elle eût constitué une brèche affreuse dans la nature, — je vous répondrai que votre affirmation est de celles que les Allemands appellent *Machtspruch*[1], qu'elle est une simple conception érigée en dogme et qui ne se fonde sur aucune observation particulière. Antérieurement à mon choix, les deux routes paraissaient aussi naturelles à vous qu'à moi-même. Si j'avais pris Oxford Street, votre philosophie aurait relégué Divinity Avenue au rang des impossibilités, et là encore vous auriez proclamé votre opinion avec la conscience déterministe la plus sincère du monde.

Mais alors n'est-il pas vain de s'élever contre un hasard qu'aucun caractère ne nous permettrait de distinguer d'une nécessité rationnelle ? J'ai choisi le plus trivial des exemples ; mais tous les autres conduisent aux mêmes conclusions. Que sont en effet les alternatives qui s'offrent en fait à la volonté humaine ? Que sont ces avenirs qui semblent aujourd'hui livrés au hasard ? En quoi diffèrent-ils des deux routes possibles que j'ai prises pour exemple ? Ne se ramènent-ils pas à des *espèces* particulières tirées du cadre de notre expérience ? Peut-on supposer que l'un d'eux engendre quelque phénomène *absolument* accidentel, entièrement indépendant du reste de l'univers ? Tous les motifs qui nous assaillent, tous les futurs qui s'offrent à notre choix, naissent également sur le sol du passé ; et quel que soit celui qui se réalise, qu'il soit dû au hasard ou à la nécessité, ne nous paraît-il point concorder avec ce passé et s'intercaler de la manière la plus complète et la plus continue dans la série des phénomènes existants[2] ?

1. Décision arbitraire. (Trad.)

2. Un argument connu contre le libre arbitre consiste à dire que, si la volonté libre existe, le meurtrier d'un homme peut se trouver aussi bien parmi ses meilleurs amis que parmi ses pires ennemis, qu'une mère peut aussi bien étrangler que nourrir son nouveau-né, que nous pouvons tout aussi bien sauter quatre étages que sortir de notre maison de plain pied, etc. Ceux qui se servent

Plus on approfondit le sujet, plus on s'étonne que ces clameurs vides contre le hasard aient trouvé un si grand écho dans le cœur des hommes. Le mot hasard ne nous révèle en rien la nature des événements fortuits ou leur *modus operandi;* s'en servir comme d'un cri de guerre, c'est faire montre d'un tempérament d'absolutiste intellectuel, c'est demander sans raison apparente que le monde soit un bloc solide soumis à un seul contrôle. Un monde où l'alternative qui s'offre actuellement à *votre* choix se trouverait résolue par le simple hasard, m'apparaîtrait à *moi-même*, dans tous ses aspects pratiques et susceptibles de vérification extérieure, comme absolument semblable au monde que j'habite. Je me sens donc tout disposé à l'appeler, à mon point de vue, un monde de hasard, et cela dans toute l'étendue de votre choix. Pour *vous-mêmes*, l'acte par lequel vous choisissez et qui me paraît aveugle, opaque, extérieur, possède une signification tout opposée, parce que vous êtes en lui et que vous l'accomplissez. Pour vous, il représente une décision, et les décisions sont en même temps pour ceux dont elles émanent des faits psychologiques d'une nature particulière. Lumineuses par elles-mêmes et se justifiant par elles-mêmes à l'instant précis où elles surgissent, elles ne font appel à aucune force extérieure qui les consacre ou les unisse au reste de la nature. Ce sont elles plutôt qui apportent à la nature la continuité, et, dans cette fonction étrange et intense en vertu de laquelle elles consentent à telle possibilité et écartent telle autre, ce sont

de cet argument devraient être exclus du débat jusqu'à ce qu'ils comprennent exactement comment se pose le problème. « Libre arbitre » ne signifie pas que toute chose matériellement concevable soit en outre moralement possible; mais simplement que, parmi les alternatives qui *tentent* réellement notre volonté, plus d'une est réellement possible. Assurément, le champ de ces tentations est bien moins vaste que celui des possibilités physiques que l'on peut imaginer de sang-froid. Un individu réellement en proie à une tentation pourra tuer son meilleur ami, de même qu'une mère étranglera son enfant ou que tel homme s'élancera du quatrième étage.

elles qui transforment un futur équivoque et ambigu en un passé inaltérable et simple.

Mais nous n'avons pas à examiner aujourd'hui le côté psychologique du problème. La lutte du déterminisme contre le hasard n'a heureusement rien à voir avec tel ou tel détail psychologique. Il s'agit d'un débat métaphysique. Le déterministe nie l'ambiguïté de toute volition future parce que, selon lui, rien de futur ne peut être ambigu. Mais nous en avons assez dit pour laisser deviner l'issue du débat. Une volition future indéterminée *équivaut* au hasard. Ne craignons pas de le proclamer très haut, car nous savons à présent que l'idée du hasard est au fond exactement la même chose que l'idée de cadeau, à cela près que l'une désigne d'un nom optimiste et l'autre d'un nom pessimiste un objet sur lequel nous ne possédons aucun *droit* effectif. Et la question de savoir si le monde sera meilleur ou plus mauvais pour avoir contenu des possibilités de hasards ou de cadeaux dépendra de la *nature* effective de ces objets incertains et impossibles à revendiquer.

Et ceci nous amène enfin jusqu'à notre sujet. Nous avons vu ce que signifie le déterminisme; nous avons vu qu'à l'indéterminisme on assigne fort exactement la signification de hasard; et que le hasard, dont on nous engage à fuir le simple nom comme un mal métaphysique, possède uniquement un sens négatif, à savoir qu'aucune partie de l'univers, si grande soit-elle, ne saurait prétendre exercer un contrôle absolu sur les destinées du Tout. Si cependant ma discussion a pu vous laisser croire que j'admettais l'existence du hasard, sachez que je n'ai pas entendu encore me prononcer sur cette question. Nous ne savons pas encore avec certitude si ce monde peut ou non faire place au hasard; tout au plus avons-nous accordé qu'il paraissait en être ainsi. Et je répète maintenant comme

au début, que d'un point de vue strictement théorique, la question est insoluble. Le plus que je puisse espérer, c'est d'arriver à approfondir notre sens théorique de la *différence* qui existe entre un monde faisant place au hasard, et un monde déterministe; je vais donc me mettre à l'œuvre maintenant que j'ai déblayé ma route.

Je veux avant tout vous montrer ce qu'implique la conception d'après laquelle le déterminisme gouvernerait l'univers. Mes déductions se rattacheront à ce fait digne d'attention, que notre monde est de ceux qui provoquent toujours — si j'ose ainsi m'exprimer — des jugements de regret. Il se passe rarement une heure sans que nous souhaitions qu'une chose soit autrement qu'elle n'est. Bienheureux ceux d'entre nous dont le cœur n'a jamais répété ce vœu d'Omar Khayam :

Pouvoir saisir, avant qu'il se ferme, le livre du Destin
Et y faire inscrire notre nom sur une feuille plus belle,
Ou le faire effacer entièrement;
Amour, puissions-nous vous et moi conspirer avec le destin
Pour corriger le triste plan de l'Univers,
Nous le briserions en morceaux et [notre âme.
Nous le façonnerions de nouveau pour l'adapter aux désirs de

Mais il est indéniable que la plupart de ces regrets sont insensés et dénués de toute valeur philosophique. Même si elle vise nos fins humaines, notre prétention de remodeler l'univers n'aboutirait qu'à un grossier racommodage; qu'est-ce à dire s'il s'agit de fins que nous ne pouvons apercevoir? C'est pourquoi le sage éprouve le moins de regrets possible. Quelques-uns cependant persistent avec une certaine obstination, tels les regrets d'une cruauté ou d'une trahison accomplie d'un cœur léger, et dont on est l'auteur ou le témoin. Il est malaisé de demeurer *entièrement* optimiste lorsqu'on a lu la confession de cet assassin de Brockton condamné à une peine légère et heureux

cependant d'avoir déchargé son arme sur sa femme et de lui avoir écrasé la tête à coups de pierres. Nous sentons que si le mécanisme physique de l'univers est exactement adapté à son objet, son vêtement moral est moins parfait et mériterait d'être remplacé.

Mais le philosophe déterministe soutiendra que le meurtre, le châtiment léger et l'optimisme du prisonnier étaient nécessaires de toute éternité et que nul autre phénomène ne pouvait revendiquer la moindre chance de leur être substitué. Admettre une telle chance, dira-t-il, ce serait décréter le suicide de la raison, et nous devons cuirasser nos cœurs contre cette pensée. Et ici notre affaire se complique, car nous allons nous trouver aux prises avec la première des difficultés qu'impliquent le déterminisme et le monisme. Si le meurtre de Brockton s'est trouvé exigé par l'enchaînement des phénomènes du monde, s'il devait se produire à une heure fixée d'avance, si aucun autre acte ne pouvait s'harmoniser avec la signification du Tout, que devons-nous penser de l'univers? Allons-nous obstinément persévérer dans notre jugement de regret et proclamer que si l'univers *avait pu* ne pas contenir le meurtre de Brockton, il *aurait été* meilleur? Ce serait certes un cri naturel et spontané, mais qui ne se ramène à rien moins qu'à épouser délibérément une sorte de pessimisme. Le jugement de regret qualifie le meurtre de mauvais. Qualifier une chose de mauvaise, c'est souhaiter que cette chose ne soit point, ou soit remplacée par une autre. Le déterminisme, en refusant toute espèce de substitution de ce genre, définit virtuellement l'univers un endroit où ce qui devrait être est impossible — en d'autres termes, un organisme affligé d'un mal incurable. Le pessimisme de Schopenhauer ne va pas plus loin lorsqu'il veut que le meurtre soit un symptôme de corruption, puisqu'il appartient à un Tout corrompu qui ne peut exprimer sa nature d'une autre

manière. Si nous sommes déterministes et sages, le regret que nous inspire le meurtre doit se transformer en un sentiment plus large. Il est absurde de regretter le meurtre seul. Toutes choses étant ce qu'elles sont, il était inévitable. Ce que nous devrions regretter, c'est l'ordre complet des phénomènes dont le meurtre n'est qu'une fraction. Je ne vois aucun moyen d'échapper à cette conclusion pessimiste si nous voulons, en tant que déterministes, que notre jugement de regret reste cohérent.

Le seul moyen pour le déterministe d'échapper au pessimisme est d'abandonner tout jugement de regret. L'histoire montre que cette attitude n'est pas impossible. Le démon, *quoad existentiam*, peut être utile. Autrement dit, bien que le démon soit le *principe* du mal, l'univers qui possède ce principe en lui peut être pratiquement meilleur que s'il ne l'eût point possédé. Bien souvent nous remarquons que, dans une certaine mesure, une quantité donnée de mal est la condition d'acquisition d'un plus grand bien. Rien n'empêche de généraliser ce point de vue et d'estimer que, si nous pouvions observer toutes les choses de très haut, un fait tel que le meurtre de Brockton apparaitrait comme le prix de nombreux avantages qui lui sont postérieurs. Un optimisme *quand même*, un optimisme systématique et infatué tel que celui que Voltaire a ridiculisé dans *Candide*, représente encore un idéal possible à la lumière duquel l'homme peut s'exercer à contempler la vie. Dénué de toute rigueur dogmatique et empreint d'une expression d'espérance attendrie et émue, cet optimisme fut la grâce de quelques-uns des cœurs les plus religieux qui aient vécu. La cruauté et la trahison elles-mêmes peuvent être comptées parmi les fruits bienheureux du temps et il pourrait être impie de les critiquer. Le vrai blasphème ne serait-il pas inhérent à ce tempérament pessimiste qui permet à l'âme de donner liore cours à

ses sentiments de regret, de remords et de douleur?

Ainsi notre pessimisme déterministe demeure susceptible de se muer en un optimisme déterministe moyennant le sacrifice de nos jugements de regret.

Mais cette attitude ne nous conduit-elle pas immédiatement à une curieuse situation logique? Notre déterminisme nous a amenés à déclarer erronés nos jugements de regret, puisqu'ils sont pessimistes lorsqu'ils impliquent que l'impossible devrait être. Mais qu'est-ce à dire des jugements de regret pris en eux-mêmes? S'ils sont mauvais, d'autres jugements — vraisemblablement des jugements d'approbation — devraient leur être substitués. Mais comme ils sont nécessaires, *rien* ne *peut* leur être substitué; et l'univers demeure ce qu'il était auparavant, un lieu où ce qui devrait être est impossible. Nous avons retiré un pied du marécage pessimiste, mais l'autre s'est enfoncé plus profondément. Nous avons délivré nos actions des liens du mal, mais nos jugements sont liés plus fermement encore. Dès que les meurtres et les trahisons cessent d'être des péchés, les regrets deviennent des absurdités théoriques et des erreurs. La vie théorique et la vie active jouent ainsi une sorte de jeu de bascule où chacune d'elles s'élève tour à tour pour obliger l'autre à descendre dans le domaine du mal. Le meurtre et la trahison ne peuvent être bons que si le regret est mauvais; et le regret ne peut être bon, à son tour, que si la trahison et le meurtre sont mauvais. L'un comme l'autre cependant sont censés avoir été condamnés d'avance ; de sorte qu'il y a toujours de par le monde une chose fatalement déraisonnable, absurde et mauvaise. Le monde doit être un empire dont le péché ou l'erreur forment une province nécessaire. A première vue il ne semble pas que l'on puisse échapper à ce dilemme. Serions-nous donc si près de retomber dans ce pessimisme dont nous espérions nous être dégagés? Et n'est-il aucun

moyen qui nous permette, en toute honnêteté intellectuelle, de qualifier de bonnes les cruautés comme les trahisons, les remords comme les regrets, *tout à la fois?*

Assurément ce moyen existe et beaucoup d'entre vous sont probablement tout prêts à le formuler. Mais remarquez auparavant à quel point la question du déterminisme et de l'indéterminisme nous fait glisser inévitablement dans la question de l'optimisme et du pessimisme, ou, suivant l'expression de nos pères, dans « le problème du mal ». La forme théologique de toutes ces disputes est la plus simple et la plus profonde, celle à laquelle on peut le plus difficilement se soustraire, — non point, comme on l'a soutenu sarcastiquement, parce que les théologiens entourent d'un amour morbide les remords et les regrets dont ils font des joies spirituelles, mais parce que ces remords et ces regrets constituent des faits qui existent dans le monde et dont le déterministe doit tenir compte lorsqu'il interprète tout ce qui est destiné à être. S'ils sont destinés à être des erreurs, n'est-il pas à craindre que l'irrationalité vienne projeter encore son ombre sur le monde?

Le refuge contre cette incertitude se trouve, je l'ai dit, tout près de nous. Les actes nécessaires que nous regrettons à tort peuvent être bons, et cependant l'erreur que nous commettons en les regrettant peut aussi être bonne, à une condition : c'est que le monde ne soit pas considéré comme un mécanisme qui aurait pour objet final la réalisation de quelque bien extérieur, mais plutôt comme un moyen destiné à renforcer en nous la conscience théorique de ce que sont le bien et le mal dans leur nature intrinsèque. Ce qui importe à la nature, ce n'est pas de produire le bien et le mal, mais de les connaître. La vie est un long repas qui a pour aliment le fruit de l'arbre de la

connaissance. J'ai coutume, dans mon for intérieur, d'appeler ce point de vue le point de vue *gnostique;* pour ceux qui s'y tiennent, le monde n'est ni optimisme ni pessimisme, mais *gnosticisme*. Mais comme ce mot peut engendrer quelques malentendus, je l'emploierai aussi peu que possible et je parlerai plutôt de *subjectivisme* et de point de vue *subjectiviste*.

Le subjectivisme se divise en trois grandes branches que nous appellerons respectivement scientificisme, sentimentalisme et sensualisme. Elles s'accordent pour admettre que les événements de l'univers sont subsidiaires par rapport à la pensée et au sentiment qu'ils nous inspirent. Le crime justifie son caractère criminel en éveillant en nous l'intelligence de la criminalité, et éventuellement nos remords et nos regrets; et l'erreur inhérente aux remords et aux regrets, l'erreur par laquelle nous supposons que le passé eût pu être différent, se justifie elle-même par son utilité. Cette utilité consiste à nous faire sentir plus vivement la valeur de *ce que* nous avons irréparablement perdu. Lorsque nous y pensons comme à « ce qui aurait pu être » (mots les plus tristes de la langue ou de la plume), la valeur de cette perte parle à notre cœur avec une étrange douceur; et réciproquement la pensée de ce qui l'a occasionnée nous remplit d'une angoisse cruelle. Admirable artifice de la nature — serions-nous tentés de nous écrier, — qui nous trompe pour nous mieux éclairer, et qui n'a rien omis pour accentuer en nous la conscience de l'immense distance qui sépare les deux pôles opposés du bien et du mal entre lesquels oscille la création.

Nous apercevons ainsi ce que l'on peut appeler le dilemme du déterminisme dans la mesure où le déterminisme prétend expliquer complètement les choses. Vous m'objecterez qu'un déterminisme purement mécanique se dispense volontiers d'une explication complète, qu'il recherche dans l'univers la

satisfaction d'un postulat de continuité et de cohérence physique et non de cohérence morale. Mais je crois pouvoir affirmer que bien peu d'entre vous accueillent ce déterminisme rude et que vous êtes plus exposés aux séductions de ce que j'ai appelé le déterminisme adouci; lui seul nous permet d'allier aux considérations de bien et de mal les considérations de cause et d'effe. dans nos appréciations rationnelles de l'univers. Le dilemme qu'il implique a pour branches le pessimisme et le subjectivisme. En d'autres termes, s'il veut éviter le pessimisme, il doit cesser d'observer les biens et les maux de la vie d'une manière simplement objective pour les considérer comme des matériaux, indifférents en eux-mêmes, destinés à produire en nous la conscience scientifique ou morale.

Eviter le pessimisme constitue, nous le savons tous, une tâche malaisée. Vos propres études vous ont montré suffisamment la difficulté désespérante que l'on éprouve à concevoir l'existence d'un principe unique des choses et à en concilier l'absolue perfection avec notre vision journalière de la vie. Si la perfection est le principe de toutes choses, comment expliquer l'imperfection qui s'offre à nos yeux? Si Dieu est bon, comment a-t-il pu créer — ou, s'il ne l'a point créé, comment a-t-il pu autoriser — le démon? Le mal, tel qu'il apparaît, doit être expliqué, le démon blanchi, l'univers purifié, si l'on veut que la bonté de Dieu, son unité et sa puissance demeurent incontestées. Et entre tous les moyens qui nous sont donnés de procéder à cette épuration, de faire que le mal paraisse moins mauvais, la voie du subjectivisme paraît de beaucoup la meilleure[1].

1. Au lecteur qui déclarerait se contenter du pessimisme et qui ne verrait aucune objection à considérer le Tout comme mauvais, je n'ai rien à ajouter : il exige du monde moins que moi-même qui, en formulant ma demande, m'efforce de regarder un peu au delà avant d'abandonner tout espoir d'être satisfait. Que si cependant il entend simplement énoncer que l'existence de parties mau-

Car, après tout, n'y a-t-il pas quelque chose d'assez absurde dans notre conception commune de choses extérieures bonnes ou mauvaises en soi? Les meurtres et les trahisons, considérés comme de simples phénomènes extérieurs ou comme des mouvements de molécules, peuvent-ils être mauvais sans qu'un être pensant éprouve leur malignité? Et le paradis pouvait-il, à proprement parler, être bon en l'absence d'un principe doué de sentiment et capable d'en percevoir la bonté? Les biens et les maux extérieurs semblent pratiquement impossibles à distinguer si ce n'est dans la mesure où ils provoquent des jugements moraux. Mais alors les jugements moraux apparaissent comme la chose principale et les faits extérieurs comme de simples instruments périssables destinés à les provoquer. C'est là le subjectivisme. Qui de nous n'a remarqué à l'occasion cet étrange paradoxe de notre nature morale qui veut que la poursuite des biens extérieurs constitue notre respiration même et que leur possession nous apporte pour ainsi dire la suffocation et la mort? Pourquoi la description d'un paradis ou d'une utopie quelconque, au ciel ou sur la terre, nous fait-elle soupirer après l'anéantissement et la délivrance? Nous regardons ces pays de repos du fond de ce délicieux mélange de folies et de réalités, de combats et de morts, d'espoirs et de craintes, d'agonies et d'exultations, qui forment notre état présent, et le dégoût de la vie — *tedium vitæ* — est le seul sentiment qui s'éveille en nos cœurs. A nos natures crépusculaires, nées pour combattre, le clair-obscur moral, la lutte du rayon de soleil contre les ténèbres, tous ces tableaux faits de jeux de lumière sont vides et inexpressifs; aucun ne peut nous réjouir,

vaises ne doit point l'empêcher d'accepter un univers dont les *autres* parties lui donnent satisfaction, alors je le salue comme un allié. Il abandonne en effet cette notion d'un *Tout*, qui est l'essence du déterminisme moniste, pour considérer les choses comme un pluralisme, exactement comme je le fais ici.

aucun ne peut être compris. Si c'est *là*, nous écrions-nous, tout le fruit de la victoire, si les générations ont souffert et sacrifié leur vie, si les prophètes ont parlé et si les martyrs ont chanté sur les bûchers, et si tant de larmes sacrées n'ont été versées que pour engendrer cette race de créatures d'une insipidité sans exemple qui traînent leur vie heureuse et inoffensive *in sæcula sæculorum :* à ce prix, mieux vaut perdre la bataille ou mieux vaut du moins baisser le rideau avant le dernier acte pour que cette œuvre, dont les débuts ont été si considérables, ne risque point de finir d'une façon aussi plate.

Voilà ce que je dirais immédiatement si j'étais appelé à plaider en faveur du gnosticisme, et ses véritables amis, dont vous apercevez que je ne fais point partie, trouveraient facilement à ajouter encore à ces arguments. Considéré comme un objet stable, tout bien extérieur que nous nous proposons d'atteindre ne peut devenir que fastidieux pour nos sens. Il faudrait que cet objet fût menacé ou perdu occasionnellement pour que ses qualités fussent véritablement senties. Nous ignorons la valeur de l'innocence jusqu'au moment où nous constatons qu'elle a disparu et qu'aucune fortune ne peut suffire à la recouvrer. Ce n'est point au saint, mais au pécheur repenti que la signification de la vie se révèle complètement. Ce n'est pas l'absence de vice, mais le vice présent, pris à la gorge par la vertu, qui nous apparaît comme l'état idéal pour l'homme, et il n'y a aucune raison de croire que ce ne soit pas là l'état humain permanent. Il est une vérité profonde sur laquelle insiste l'école de Schopenhauer, c'est le caractère illusoire de la notion de progrès moral. Lorsqu'une forme brutale du mal moral disparaît, elle est remplacée par une forme plus pénétrante et plus funeste. Notre horizon moral se meut avec nous et nous n'approchons jamais de la ligne lointaine où se rejoignent les vagues noires et le ciel azuré.

Le but final de la création de l'homme paraît être vraisemblablement le plus grand enrichissement possible de notre conscience morale par le jeu le plus intense des contrastes et la plus large diversité des caractères. Certes, cela oblige quelques-uns d'entre nous à donner asile à la colère, tandis que d'autres sont appelés à héberger l'honneur. Mais le point de vue subjectiviste réduit toutes ces distinctions à un dénominateur commun. Le misérable qui languit dans la cellule du condamné peut s'abreuver à des flots de vérité que ne connaîtra jamais le gosier d'un prétendu favori de la fortune. Et la conscience particulière de chacun d'eux est une note indispensable du grand concert moral dont le cours des siècles trouve les éléments dans le cœur vivant de l'homme.

Voilà pour le subjectivisme ! Si le dilemme du déterminisme consiste à choisir entre le subjectivisme et le pessimisme, je n'aperçois du point de vue théorique que peu de raisons d'hésiter. Le subjectivisme semble le parti le plus rationnel. Et il se peut que le monde, pour ce que j'en sais, ne soit rien que cela. Lorsque l'amour sain de la vie possède partout la même valeur et que toutes ses formes et tous ses appétits semblent si merveilleusement réels, lorsque les choses les plus matérielles et les choses les plus spirituelles sont éclairées par le même soleil et forment chacune une part intégrale de la richesse totale, — n'est-ce pas faire face bien mollement et bien misérablement à un univers aussi robuste que de trembler devant l'une quelconque de ses manifestations et de souhaiter qu'elle ne soit point? Mieux vaudrait s'en tenir au point de vue strictement dramatique et traiter le tout comme un grand roman sans fin que l'esprit de l'univers, puisant en lui-même, conçoit et se représente éternellement[1].

1. Cet univers est un spectacle que Dieu se donne à lui-même. Servons les intentions du grand chorège en contribuant à rendre le spectacle aussi brillant, aussi varié que possible. (Renan.)

Après ce que je viens de dire, personne ne m'accusera, je l'espère, d'avoir déprécié les raisons qui militent en faveur du subjectivisme. Et si maintenant j'essaie de démontrer pourquoi ces raisons, si fortes soient-elles, n'arrivent pas à me convaincre, j'imagine que vous voudrez bien concéder que mes objections sont encore plus fortes.

Je confesse franchement qu'elles sont d'ordre pratique. Si nous examinons pratiquement le subjectivisme d'une manière sincère et radicale, et que nous en suivons les conséquences, nous rencontrerons quelques objections sur lesquelles nous nous arrêterons. Laissez le subjectivisme embrasser une voie moins sévère et moins intellectuelle, il se trouvera forcé, par la loi de sa nature, de développer un autre côté de lui-même, et de finir dans la curiosité la plus corrompue. Repoussez la conception qui veut que certains devoirs soient bons en eux-mêmes et que nous soyons sur terre pour les accomplir, en dépit de nos sentiments; consacrez une fois la conception opposée et admettez que l'objet capital de l'existence consiste à développer le mépris du devoir sous prétexte d'atteindre à la connaissance subjective et au sentiment subjectif : à quel degré nous arrêterons-nous à force de descendre ? En théologie, cette « aile gauche » du subjectivisme sera l'antinomianisme; en littérature, le romantisme; et dans la vie pratique, une sentimentalité énervée ou un sensualisme effréné.

Partout le subjectivisme développe le tempérament fataliste. Ceux qui sont déjà trop inertes, il les rend plus passifs encore; ceux dont l'énergie est déjà excessive, il les rend absolument téméraires. L'histoire montre comment dès qu'il a libre carrière, il s'épuise en toute espèce de licence spirituelle, morale et pratique. Son optimisme se change en indifférence morale, c'est-à-dire en une cause immédiate de dissolution. On peut dire en toute sûreté que si le gnosti-

cisme hégélien, qui a commencé à apparaître ici et dans la Grande-Bretagne, devait devenir une philosophie populaire comme il le fut en Allemagne, il développerait certainement ici comme là-bas son aile gauche et amènerait une réaction de dégoût. J'ai déjà entendu un jeune maître exprimer publiquement son désir de pécher comme David pour pouvoir se repentir comme David. Vous me direz qu'il ne faisait que jeter sa gourme, et peut-être en était-il ainsi; mais ce qui est fâcheux, c'est que dans la philosophie subjectiviste ou gnostique, cette attitude passagère devient une nécessité systématique et la fonction capitale de la vie. Après les vérités pures et classiques, on se croit obligé d'expérimenter les vérités irritantes et corrompues; et si les stupides vertus du troupeau philistin n'entrent en jeu pour sauver la société, une sorte de putréfaction intérieure devient son sort inévitable.

Regardez le courant de l'école romantique dans l'étrange littérature parisienne contemporaine : que de fois nos contrées en subissent l'empreinte lorsqu'elles sont encombrées de la tristesse et de la lourdeur de leurs œuvres natales. L'école romantique a débuté par l'adoration de la sensibilité subjective et la révolte contre la légalité, révolte dont Rousseau fut le premier grand prophète; et à travers divers flux et reflux, diverses inflexions à droite puis à gauche, elle laisse aujourd'hui en présence deux hommes de génie, Renan et Zola, l'un s'exprimant avec sa voix masculine, et l'autre avec ce que l'on serait tenté d'appeler son timbre féminin. J'aime mieux passer provisoirement sous silence les représentants moins nobles de cette école, et le Renan que j'ai dans l'esprit est celui des dernières années. Puisque je me suis servi du terme « gnostique », je dirai que lui et Zola sont tous deux des gnostiques de l'espèce la plus prononcée. Ils sont l'un comme l'autre altérés des faits

de la vie, et ils estiment que les faits de sensibilité humaine constituent entre tous les plus dignes d'attention. Ils accordent même que la sensibilité n'a pas de fin plus élevée; elle n'est certainement pas destinée, comme le disent les Philistins, à réaliser ce qui extérieurement paraît juste et à reléguer dans l'ombre ce qui semble injuste. L'un préconise les sentiments pour leur énergie, l'autre en vante la douceur. L'un parle d'une voix de bronze, l'autre avec des accents de harpe éolienne. L'un ignore brutalement la distinction du bien et du mal, l'autre se complaît entre la pusillanimité efféminée de ses *Dialogues Philosophiques* et l'optimisme papillonnant de ses *Souvenirs de Jeunesse*. Mais au fond de toute cette littérature, on entend résonner sans cesse comme une basse rauque le *Vanitas vanitatum omnia vanitas*. Il n'est pas un écrivain de l'école romantique française qui tente de s'affranchir, pour peu qu'elle l'assaille, de cette heure où l'on est rassasié des choses de la vie, et où l'on s'effraie de la vaste insignifiance du monde. Car la terreur et la satiété sont des faits de sensibilité au même titre que les autres, et lorsque leur heure se présente, elles règnent avec tous leurs droits. Le cri du romantisme, tant dans l'ordre poétique que dans l'ordre critique ou historique, part de ce sentiment intérieur de l'inutilité des remèdes, de ce que Carlyle appelle les gémissements lointains de la douleur. Et cet état d'âme ne laisse place, au moins *théoriquement*, à aucun moyen d'évasion. Soit que, avec Renan, nous contemplions la vie d'une manière plus raffinée, à la manière d'un roman de l'esprit; soit que, avec les amis de Zola, nous nous piquions d'esprit « scientifique » et « analytique », et que nous préférions demeurer cyniques et appeler le monde un vaste « roman expérimental » : dans les deux cas, le monde nous apparaît en puissance tel que l'a vu Carlyle, comme un Golgotha immense, ténébreux et solitaire, avant-coureur de la mort.

Notre seul mode de salut réside dans le domaine pratique. Et puisque j'ai mentionné le nom de Carlyle aujourd'hui si décrié, permettez-moi de le citer encore et de retrouver ici sa méthode d'enseignement. Qu'importe ce que furent la vie de Carlyle et la majeure partie de ses écrits! Ecoutez la plus importante de ses objurgations : « Refrénez votre sensibilité, cessez vos plaintes, abandonnez le ton pleurard de vos enthousiasmes, votre niaiserie et votre sensiblerie générales, et TRAVAILLEZ comme des hommes ! ». Mais il y a dans ces paroles une rupture complète avec l'attitude de la philosophie subjective. La conduite et non plus la sensibilité devient le fait dernier que nous ayons à reconnaître. Notre horizon est limité à la vision de certaines œuvres à accomplir, de certains changements extérieurs à entreprendre ou à combattre. Peu importe la manière dont nous accomplissons ces devoirs extérieurs, que ce soit gaiement et spontanément ou tristement et malgré nous; l'important est de nous y conformer sous peine de courir à notre perte. Peu importe ce que nous ressentons : pourvu que nous soyons fidèles à nos actes, le monde sera sauf et nous aurons acquitté notre dette envers lui. Prenez donc le joug sur vos épaules; inclinez votre cou sous la lourde légalité de son poids; donnez-vous autre chose que le sentiment pour limite, pour maître, pour loi; consentez à vivre et à mourir pour ce devoir nouveau; — et, d'un seul coup, nous avons passé de la philosophie subjective à la philosophie objective de la vie, comme on sort d'un cauchemar enfiévré et bruyant pour s'éveiller dans l'air tiède et calme de la nuit.

Mais quelle est l'essence de cette philosophie de la conduite objective si démodée et finie, mais si pure, si saine, et si forte lorsqu'on la compare à sa rivale romantique ? Elle consiste à reconnaître que des limites étrangères et opaques bornent otre

faculté de comprendre, et à savoir éprouver une impression de paix lorsque celle-ci a conquis quelque bien extérieur; car notre responsabilité prend fin avec l'accomplissement de ce devoir, et nous pouvons repasser à des puissances plus hautes le fardeau de ce qui demeure[1]. Une telle philosophie nous autorise à nous écrier :

> Contemple-toi, ô Univers,
> Tu es meilleur et non pire,

du moment que nous avons fait notre effort, même minime. Car elle veut que l'univers appartienne à une pluralité de forces semi-indépendantes dont chacune peut seconder ou entraver l'action des autres.

Mais ceci nous ramène directement, après un long détour, à la question de l'indéterminisme et à la conclusion de mon étude. Car la seule manière cohérente de représenter un pluralisme et un monde dont les parties puissent agir l'une sur l'autre en raison de leur conduite bonne ou mauvaise, est l'indéterminisme. Quel intérêt, quelle saveur, quel aiguillon nous inciterait à parcourir le droit chemin si nous sommes incapables de sentir que la mauvaise route était également possible et naturelle, je dirai même menaçante et imminente ? Et que signifierait notre blâme à l'égard de ceux qui s'engagent dans la voie du mal, si la voie du bien ne leur était également ouverte ? Je ne puis comprendre que l'on entreprenne une action, — quel que soit le sentiment qu'on éprouve — sans être persuadé que cette action soit réellement bonne ou mauvaise. Je ne puis comprendre que l'on croie un acte mauvais et qu'on ne le regrette point lorsqu'il se produit. Je ne puis comprendre le regret sans admettre dans le monde des possibilités réelles. Les

1. Telle serait, par exemple, la question de savoir si la droiture de notre conduite contribue *finalement* à quelque gain positif universel.

possibilités *seules* justifient en nous ce sentiment d'une perte irréparable que provoque l'insuccès de nos efforts.

Si vous objectez avec insistance que tout cela est superstition, qu'aux yeux de la science et de la raison la possibilité est une impossibilité, et que si j'agis mal, c'est que l'univers était prédestiné à contenir mon erreur, vous retombez directement dans le dilemme, dans le labyrinthe du subjectivisme et du pessimisme dont nous venons à peine de trouver l'issue.

Certes, nous sommes libres d'y retomber si cela nous plaît. Pour ma part cependant, quelles que soient les difficultés qu'implique la philosophie du bien et du mal objectifs ainsi que l'indéterminisme qu'elle semble contenir, j'estime que le déterminisme, avec ses alternatives de pessimisme et de romantisme, soulève des difficultés plus grandes encore. Mais j'ai répudié expressément toute prétention de vous présenter en cette matière des arguments coercitifs, à la manière scientifique. Je me trouve en conséquence obligé, à la fin de ce long travail, d'exposer mes conclusions sur un ton absolument personnel. Cette méthode paraît rentrer dans les conditions mêmes du problème ; et le plus que chacun puisse faire est de confesser aussi naïvement que possible le fondement de sa propre croyance, et de laisser son propre exemple agir sur autrui.

Laissez-moi donc, sans circonlocution, vous dire simplement ceci : le monde est passablement énigmatique pour toute conscience, quelle que soit la théorie qu'elle adopte. L'indéterminisme que je défends, la théorie du libre arbitre conforme au bon sens populaire et fondée sur le jugement de regret, représente le monde comme vulnérable, comme susceptible d'être endommagé par celles de ses parties qui agi-

raient mal. Et cette action mauvaise elle-même y apparaît comme une possibilité, comme un accident qui n'est pas inévitable, mais auquel on ne saurait non plus parer infailliblement. Une telle théorie, faite d'opacité et d'instabilité, nous apporte un univers pluraliste, agité, dans lequel aucun point de vue isolé ne permet d'embrasser la scène entière ; et pour un esprit que possède l'amour de l'unité à tout prix, elle demeurera sans nul doute inacceptable à tout jamais. Un de mes amis, doué de ce genre d'esprit, me disait un jour que mon univers évoquait en lui l'horrible spectacle d'une multitude de vers grouillant sur une charogne.

Mais si j'admets librement que le pluralisme et le mouvement perpétuel répugnent par certains côtés à notre raison, je considère comme plus irrationnelle encore la théorie qu'on lui oppose. L'indéterminisme n'offense que l'absolutisme naturel de mon intelligence — absolutisme qui, après tout, mérite peut-être d'être réprimé et tenu en échec. Mais le déterminisme choque de fond en comble mon sens de la réalité morale. Lorsque par exemple j'imagine un fléau tel que le meurtre de Brockton, je ne puis le concevoir comme un acte par lequel l'univers, pris en bloc, exprimerait logiquement et nécessairement sa nature ; je refuse d'être complice d'un tel univers, et je n'accepte pas davantage de m'incliner devant lui et d'accorder que le meurtre, du moment qu'il découle de la nature du Tout, ne soit pas un fléau. Il y a *certaines* réactions instinctives auxquelles, au moins pour ma part, j'entends laisser libre cours. La seule attitude qui me reste offerte, celle du romantisme gnostique, froisse mes instincts personnels tout aussi violemment. Elle fausse la manière simple dont ils s'expriment. Elle justifie le meurtre par l'excitation maladive qu'il provoque. Elle transforme la réalité tragique de la vie en une exhibition mélodramatique insincère,

insensée, de mauvais goût, véritable œuvre d'une curiosité morbide. Et en consacrant l'état d'âme du « roman naturaliste », le règne de la lie des « littérateurs » parisiens sur les organes éternellement indispensables par lesquels l'esprit infini des choses nous inonde de sa lumière, elle me laisse en présence d'une sorte de « charogne » subjective considérablement plus pernicieuse que la « charogne » objective dont j'ai voulu me débarrasser avec son aide.

Non! Plutôt que cette corruption systématique de notre santé morale, mieux vaut mille fois le pessimisme pur et franc ; mais mieux vaut encore de beaucoup le monde du hasard. Vous aurez beau afficher un bruyant mépris à son égard, je sais que hasard signifie pluralisme et rien de plus. Si la philosophie du pluralisme me refuse des vues étendues, si certaines de ses parties sont mauvaises, je peux du moins me tourner vers les autres avec la conscience d'une affection pure et un sens moral qui n'est pas sophistiqué. Et si je tiens toujours à concevoir le monde comme une totalité, elle me permet de sentir qu'un monde qui possède en lui-même une *chance* d'être entièrement bon, même si cette chance ne se réalise pas, est meilleur qu'un monde qui ne possède aucune espèce de chance analogue. Cette « chance », que l'on me conjure de bannir de ma conception de l'avenir sous prétexte qu'elle entraîne le suicide de la raison, quelle est-elle? Simplement ceci : une possibilité laissée à l'avenir d'être, dans l'ordre moral, différent du passé et meilleur que lui. C'est là la seule chance, le seul « hasard » dont nous ayons quelque motif de supposer l'existence. Honte à celui qui la répudie et qui la nie! Sa présence est l'air vital qui permet au monde de vivre, le sel qui en conserve la douceur.

J'ajouterai encore quelques mots pour éviter que

certains malentendus puissent détruire l'effet de mes arguments.

Et d'abord, en dépit de mes explications, le mot « hasard » demeure encore susceptible de vous embarrasser. Tout en vous posant peut-être en adversaires de la doctrine déterministe, il se peut que vous cherchiez un mot plus plaisant que celui de « hasard » pour désigner la doctrine opposée ; et vous considérez très probablement ma préférence à son égard comme une sorte de partialité perverse. Assurément l'épithète *est* mal choisie pour entraîner des conversions, et vous eussiez souhaité que je ne vous l'eusse point imposée aussi brutalement ; vous aimeriez pouvoir vous servir d'un terme plus modéré.

J'admets volontiers que mon choix soit empreint d'un soupçon de perversité : le spectacle des déterministes adoucis qui ne font que jouer sur les mots m'a souvent poussé un peu violemment de l'autre côté ; et plutôt que d'être taxé de disputer avec eux pour découvrir une expression convenable, je me plais à adopter le premier terme mauvais qui se présente à moi, pourvu qu'il ne soit point équivoque. Ce sont les choses elles-mêmes qui importent et non les noms heureux qu'on leur donne ; et le meilleur mot est celui qui permet aux hommes de connaître le plus rapidement s'ils s'accordent ou non sur les choses. Or le mot « hasard » avec son singulier caractère négatif, est précisément le mot qui convient au sujet. Le substituer à celui de « liberté », c'est abandonner carrément et résolument toute prétention de contrôle sur les choses que l'on prétend libres ; c'est confesser qu'elles ne sont pas meilleures que ne le serait le simple hasard. C'est une expression d'*impuissance*, et c'est par suite le seul terme sincère que nous puissions employer lorsqu'en accordant la liberté à certaines choses, nous voulons l'accorder honnêtement et accepter les risques de la partie. « Qui me choisit doit

abandonner tout ce qu'il possède ». Tout autre mot facilite les faux-fuyants, et nous conduit, à la manière du déterminisme adouci, à prétendre d'une main libérer l'oiseau prisonnier, tandis que de l'autre nous le retenons avec anxiété par le fil qui est enroulé autour de sa patte.

Mais vous allez maintenant produire votre doute final. Admettre un tel hasard que rien ne garantit ou une telle liberté, n'est-ce pas exclure complètement la notion d'une Providence qui gouvernerait le monde? n'est-ce pas laisser le destin de l'univers à la merci des possibilités chanceuses et le rendre incertain dans cette mesure ? n'est-ce pas en résumé nier notre aspiration vers une paix finale qui succéderait à toutes les luttes, vers un ciel bleu qui dominerait tous les nuages?

Ma réponse sera brève. La croyance au libre arbitre n'est en rien incompatible avec la croyance à la Providence, à condition que vous ne réduisiez pas le rôle de la Providence à ne fulminer que des décrets *fatals*. Si vous lui permettez de pourvoir l'univers de possibilités aussi bien que d'actualités, et de partager sa propre pensée entre ces deux catégories, comme nous le faisons pour la nôtre, le hasard peut exister sans être l'objet du moindre contrôle, même de sa part, et le cours de l'univers peut être réellement ambigu; et cependant la fin de toutes choses peut demeurer exactement conforme à la Volonté éternelle.

Une analogie permettra d'éclairer ma pensée. Imaginez deux hommes assis devant un échiquier, l'un absolument novice, l'autre très expérimenté. Le second entend remporter la victoire. Mais il ne peut prévoir exactement à quels mouvements son adversaire va s'arrêter actuellement. Il connaît cependant tous les mouvements *possibles*, et toutes les parades qui y correspondent; de sorte qu'en dépit de nombreux détours, la victoire lui reviendra infailliblement.

Supposez maintenant que le joueur novice représente l'être humain fini, et que le joueur expérimenté représente l'esprit infini en lequel réside l'univers. Supposez que le second imagine son univers avant de le créer et qu'il se dise à lui-même : je veux conduire les choses à une certaine fin, mais je ne veux pas fixer dès *maintenant*[1] toutes les étapes du chemin. En divers points, des possibilités ambiguës resteront ouvertes, l'une *quelconque* d'entre elles devant, à un moment donné, devenir actuelle. Mais quelle que soit, à une bifurcation, la voie réellement embrassée, je sais ce que j'ai à faire à la bifurcation *prochaine* pour empêcher que les choses se détournent du résultat final que j'ai en vue [2].

Le plan du créateur resterait ainsi en blanc quant à un grand nombre de ses détails actuels, mais toutes

1. Cette hypothèse laisse sans doute l'esprit créateur soumis à la loi du temps. Si l'on objecte avec insistance qu'il y échappe, je n'ai rien à répondre. Un entendement auquel le temps tout entier est simultanément présent doit voir toutes choses sous la forme de l'actualité ou sous une forme qui nous est inconnue. S'il estime que certains moments sont ambigus quant à leur contenu en tant que futurs, il doit savoir en même temps comment cette ambiguité aura été résolue une fois qu'elle sera passée. De sorte qu'aucun de ses jugements ne saurait vraiment être qualifié d'hypothétique, et son monde est de ceux d'où le hasard est exclu. Cependant, la notion d'un esprit qui échappe au temps n'est-elle pas une fiction gratuite ? Et la notion d'une éternité entierement donnée d'un seul coup à l'omniscience n'est-elle pas un nouveau moyen de nous écraser avec le bloc-univers et de nier l'existence des possibilités ? C'est là ce qu'il faudrait prouver. Réduire le temps à une apparence fluisoire n'est qu'une manière détournée de nier toute pluralité réelle, et de ramener la structure des choses à une unité absolue. Admettez la pluralité, et le temps pourrait en être la forme.

2. Et, certes, on peut qualifier cette intervention de « miraculeuse », mais non point au sens grossier qui causait tant de joie à nos pères et qui a perdu pour nous toute sa magie. Emerson cite ce sage oriental suivant lequel, si le mal apparaissait réellement sous le soleil, le ciel se transformerait incontinent en serpent et le briserait dans son étreinte. Mais, ajoute Emerson, les étreintes de la Nature sont les années et les siècles, et elles lasseraient la patience de l'homme. Nous pouvons supposer que Dieu réserve par devers lui des possibilités, sous telle forme invisible, moléculaire ou autre qu'il nous plait imaginer; nous pouvons supposer qu'elles sont destinées à contrecarrer telles actions de l'homme que Dieu aura inspirées à cet effet. En résumé, les prodiges, les miracles et les convulsions de la terre et du ciel ne sont pas les seules forces imaginables susceptibles de neutraliser l'obstruction apportée aux plans divins.

les possibilités en seraient enregistrées. La réalisation de certaines d'entre elles serait absolument abandonnée au hasard ; ce qui veut dire qu'elle ne serait déterminée qu'à la minute précise de cette réalisation. D'autres possibilités seraient déterminées de *manière contingente*, c'est-à-dire que la décision à prendre à leur égard serait subordonnée aux résultats produits par le simple hasard. Mais le reste du plan, y compris l'issue finale, serait rigoureusement fixé une fois pour toutes. De sorte que le créateur n'aurait pas besoin de connaître *tous* les détails des phénomènes actuels tant qu'ils ne sont pas réalisés ; et à n'importe quel moment, sa vision de l'univers serait semblable à la nôtre, c'est-à-dire composée en partie de faits et en partie de possibilités. Il est une chose cependant dont il pourrait être assuré, c'est que son univers est sauf, et qu'en dépit de bien des zigzags il pourra toujours le ramener dans la bonne voie.

Dans cette conception d'autre part, une question demeure du domaine immatériel, celle de savoir si le créateur entend résoudre par lui-même les possibilités au moment opportun, ou si au contraire il entend déléguer ses pouvoirs et laisser à une créature finie telle que l'homme le soin de prendre les décisions nécessaires. Le grand point est que les possibilités *existent*. Peu importe que nous les réalisions nous-mêmes ou qu'elles soient réalisées par le créateur à travers nous à ces moments d'épreuve où la balance du destin semble trembler et où le bien arrache la victoire au mal ou se retire sans force de la bataille ; l'essentiel est d'admettre que le résultat ne saurait être décidé ailleurs qu'*ici et maintenant*. C'est *là* ce qui donne sa réalité palpitante à notre vie morale et ce qui l'agite, suivant l'expression de M. Mallock, d'un si merveilleux frémissement. Cette réalité, cette excitation, sont précisément ce que supprime le déterminisme, rude ou adouci, lorsqu'il prétend que *rien* ne

se décide ici et maintenant, et que toutes les choses sont prédestinées et organisées depuis longtemps. S'il en est ainsi, il se peut alors que vous et moi nous ayons été de tout temps prédestinés à l'erreur qui nous fait croire à la liberté[1]. Il est heureux, pour l'orientation de la controverse, que dans toute discussion sur le déterminisme, cet argument *ad hominem* puisse être le dernier mot de ses adversaires.

1. Tant que les langues contiendront un « futur passé », les déterministes, obéissant à leurs instincts paresseux, au principe du moindre effort, emploieront ce temps pour répondre à leurs adversaires : « cela aura été prédestiné ». Leur inertie trouvera là une excuse sans réplique.

CHAPITRE VI

Les moralistes et la vie morale.

Je me propose de vous montrer l'impossibilité de constituer à l'avance le dogme d'une éthique. Nous contribuons tous à déterminer le contenu de l'éthique dans la mesure où nous participons à la vie morale de la race. En d'autres termes, il ne saurait exister de vérité finale, aussi bien dans le domaine moral que dans le domaine physique, tant que le dernier homme n'aura point terminé le cours de ses expériences et tant qu'il n'aura point dit son dernier mot. Dans ces deux domaines cependant, les hypothèses que nous formulons provisoirement et les actes qu'elles nous suggèrent font partie des conditions indispensables qui doivent déterminer la nature de ce « dernier mot ».

Avant tout, quelle est la position de celui qui cherche à construire une éthique? Il faut d'abord le distinguer de tous ceux qui s'arrêtent au scepticisme et avec lesquels il *refuse* d'être confondu. Loin de considérer le scepticisme comme un fruit possible de la science éthique, il ne veut y apercevoir que le seul refuge laissé au philosophe découragé qui abandonne ses recherches et renonce à ses aspirations primitives.

L'objet primitif que se propose le moraliste consiste

à expliquer les relations morales qui s'établissent entre les choses, qui leur apportent l'unité d'un système stable, et font de ce monde ce que l'on pourrait appeler un univers parfait du point de vue éthique. Dans la mesure où le monde résiste à cette réduction à l'unité, dans la mesure où les propositions éthiques sont instables, le philosophe échoue dans sa tentative. La matière de son étude, ce sont les idéals qu'il découvre dans le monde et auxquels il prétend imposer une certaine forme. Son idéal propre devient ainsi un facteur dont la légitime présence ne doit jamais être négligée ; c'est une contribution positive que le philosophe lui-même apporte nécessairement au problème. Mais là s'arrête sa contribution positive. Dès le début de son enquête, il doit éviter de s'intéresser spécialement au triomphe d'un bien quelconque, sinon il cesserait *pro tanto* d'être un investigateur impartial, pour devenir l'avocat d'une cause particulière.

L'éthique comporte trois problèmes qui doivent être traités séparément. Appelons-les respectivement la question *psychologique*, la question *métaphysique*, et la question de *casuistique*. La première s'attache à l'*origine* historique de nos idées morales et de nos jugements moraux; la seconde étudie la *signification* précise des mots « bon », « mauvais », et « obligation »; la troisième demande quelle est la *mesure* des divers biens et des divers maux que l'humanité reconnaît, de manière que le philosophe puisse arrêter l'ordre véritable des obligations humaines.

I

Pour beaucoup d'esprits, la question psychologique est la seule qui importe. Lorsque votre docteur en théologie a démontré à sa propre satisfaction la nécessité de postuler une faculté absolument unique appe-

lée « conscience », qui nous dicte ce qui est bien et ce qui est mal, ou lorsqu'un adepte enthousiaste de la science populaire a proclamé que l' « apriorisme » est une superstition décriée et que nos jugements moraux se sont formés graduellement sous l'action de l'expérience, chacun d'eux s'imagine que le problème moral est résolu et qu'il ne reste plus rien à dire. Les deux épithètes familières « intuitionniste » et « évolutionniste », dont on se sert communément aujourd'hui pour marquer toutes les différences possibles d'opinion en matière morale, ne se rapportent en réalité qu'à la question psychologique. On ne saurait discuter cette question sans entrer dans de nombreux détails particuliers qui dépasseraient le cadre de cet exposé. Je me contenterai donc d'exprimer dogmatiquement ma propre croyance qui peut se résumer ainsi : les Bentham, les Mill, les Bain, nous ont rendu un service durable en analysant un grand nombre de nos idéals humains et en montrant que ceux-ci ont été associés à l'origine à des plaisirs corporels ou au soulagement de nos souffrances. Pour notre entendement, un objet qui se trouve associé à certaines joies lointaines est sans contredit interprété comme un bien; et plus ce bien est conçu d'une manière vague, plus la source en apparaît mystérieuse. Mais on ne saurait expliquer d'une manière aussi simple la totalité de nos sentiments et de nos préférences. Plus la psychologie étudie la nature humaine avec minutie, plus elle y découvre clairement des traces d'affections secondaires qui relient les impressions environnantes, soit entre elles, soit à nos impulsions, tout autrement que par ces associations de coexistence et de succession auxquelles s'arrêtent pratiquement toutes les prétentions de l'empirisme pur.

Prenez la passion de l'ivrognerie, la timidité, la terreur des situations en vue, la tendance au mal de mer, les dispositions à s'évanouir à la vue du sang,

la sensibilité aux sons musicaux ; considérez l'émotion produite par un spectacle comique, l'amour de la poésie, des mathématiques, de la métaphysique : aucun de ces états ne peut être entièrement expliqué par l'association ni par l'utilité. Ils *accompagnent* d'autres états qui se prêtent assurément à cette explication, et quelques-uns d'entre eux sont les prophètes d'utilités futures, puisque rien n'existe en nous qui ne comporte quelque usage; mais leur origine découle d'une complication accidentelle de notre structure cérébrale dont les caractères primitifs ne laissaient aucune place à la perception de telles discordances et de telles harmonies.

Or, un grand nombre de nos perceptions morales appartiennent également et sans aucun doute à cette variété secondaire d'origine cérébrale. Elles possèdent l'intuition directe des affinités des choses, et entrent en rapport avec celles-ci en bravant les préventions de l'habitude et les présomptions de l'utilité. Du moment que vous dépassez les maximes morales vulgaires et rebattues, le *Décalogue* et l'*Almanach du pauvre Richard*, vous tombez dans des systèmes et des situations qui, aux yeux du sens commun, paraissent fantastiques et exagérés. Le sens de la justice abstraite que possèdent certaines personnes constitue une variation aussi excentrique du point de vue de l'histoire naturelle, que le sont la passion de la musique ou celle des hautes spéculations philosophiques qui consument l'âme de quelques autres. Le sentiment de la dignité intérieure qui s'attache à certaines attitudes mentales, telles que la paix, la sérénité, la simplicité, la véracité, et de la vulgarité essentielle inhérente à certaines autres, telles que la mauvaise humeur, l'anxiété, le ton important et méprisant, ne peuvent s'expliquer que par une préférence innée à l'égard d'une attitude idéale que l'on recherche pour elle-même.

Les choses plus nobles ont un *meilleur goût*, et c'est tout ce que nous en pouvons dire. « L'expérience » de leurs conséquences peut nous montrer que les choses sont *nuisibles*, mais comment en ferait-elle ressortir le caractère *méprisable* et *vulgaire* ? Si un homme tue l'amant de sa femme, peut-on attribuer à des raisons de fait le dégoût que nous éprouvons à savoir que les époux se sont réconciliés et ont repris confortablement leur vie en commun ? Ou supposez que, dépassant les utopies de Fourier, de Bellamy et de Morris, on nous présente un monde qui assure à des milliers d'êtres un bonheur permanent à la seule condition qu'une âme isolée, à la frontière lointaine des choses, soit condamnée à mener une existence de torture et de solitude : n'est-ce pas une émotion d'une nature spécifique et absolument indépendante que celle qui nous fait comprendre, en dépit de la tentation offerte, le caractère hideux d'un bonheur accepté à ce prix ? D'où proviennent, sinon d'un sentiment subtil de discordance, toutes les protestations récentes contre cette justice ancienne et traditionnelle fondée sur la vengeance ? J'en appelle à Tolstoï avec ses idées de résignation passive, à M. Bellamy qui substitue l'oubli au repentir, à M. Guyau qui condamne radicalement l'idée de sanction. Toutes ces subtilités de la sensibilité morale dépassent le domaine des « lois d'association ».

Il est certain que des forces purement intérieures entrent ici en jeu. Les idéals les plus élevés et les plus pénétrants sont révolutionnaires. Ils se présentent beaucoup moins comme les effets d'une expérience passée que sous l'aspect de causes probables d'une expérience future, de facteurs dont les circonstances environnantes nous ont appris à tenir compte.

Je ne dirai rien de plus de la question psychologique. Dans le dernier chapitre d'un ouvrage récent[1],

1. *Principes de psychologie*, New-York, H. Holt et Cᵉ, 1890.

je me suis efforcé de démontrer d'une manière générale qu'il existe en notre pensée des rapports qui ne se réduisent pas à répéter les associations de l'expérience. Nos idéals ont certainement des sources multiples. On ne les explique pas tous en leur assignant pour objet un plaisir corporel à acquérir ou une souffrance à éviter. Et nous devons féliciter l'école intuitionniste d'avoir constamment mis en valeur ce fait psychologique. L'examen des questions suivantes nous dira si notre éloge peut s'étendre aux autres conclusions de cette même école.

Nous allons traiter maintenant la question métaphysique, c'est-à-dire que nous nous attacherons à fixer le sens des mots « obligation », « bien » et « mal ».

II

Tout d'abord, il faut admettre que ces trois mots seraient sans application dans un monde où la vie consciente n'existerait pas. Imaginez un univers absolument matériel, qui ne contiendrait que des phénomènes physiques et chimiques, et qui se déroulerait de toute éternité en l'absence de tout Dieu ou de tout spectateur qui y soit intéressé : le jugement par lequel on déclarerait tel de ses états meilleur que tel autre ne serait-il pas vide de sens? et si deux mondes de ce genre étaient possibles, pourrait-on dire avec quelque raison que l'un est bon et l'autre mauvais? Pourrait-on appliquer positivement une telle affirmation au fait physique *en soi*, c'est-à-dire indépendamment de tout rapport entre celui-ci et les intérêts particuliers du sujet pensant? Assurément on ne saurait admettre dans une nature purement inconsciente un *état* que l'on puisse qualifier de bon ou mauvais. Comment un phénomène physique considéré simplement comme tel pourrait-il être « meilleur » qu'un autre?

« Meilleur » indique un rapport mental. Au point de vue purement matériel, une chose ne saurait être bonne ou mauvaise, non plus qu'agréable ou pénible. Car quel serait l'objet de sa bonté? Direz-vous qu'elle peut résider dans l'aptitude à produire tel autre phénomène physique? Encore faudrait-il que la production de ce phénomène fût réclamée quelque part. Or les faits physiques *sont* ou ne *sont pas*, tout simplement, et l'on ne peut supposer qu'ils demandent quoi que ce soit. S'ils le font, c'est qu'ils possèdent des désirs, et de ce moment, ils perdent leur caractère pour devenir des faits de sensibilité consciente.

Le bien, le mal, l'obligation, doivent ainsi être *conçus* quelque part pour exister réellement, et la première étape de l'éthique consiste à constater que la nature inorganique ne peut les concevoir. Ni les relations morales, ni la loi morale ne peuvent se mouvoir *in vacuo*. Elles ne peuvent demeurer que dans un esprit qui en a conscience; partout ailleurs, les propositions éthiques restent inapplicables.

Mais dès le moment où un être conscient fait partie de l'univers, le bien et le mal acquièrent une chance d'existence réelle. La conscience dont il est pourvu fournit aux rapports moraux leur *status*. Dans la mesure où il sent qu'une chose est bonne, il la *rend* bonne. Elle *est* bonne pour lui, et par là-même, elle est bonne absolument, puisqu'il est le seul créateur de valeurs dans l'univers et qu'en dehors de son opinion, les choses sont dépourvues de tout caractère moral.

Dans un tel univers, il serait absurde de demander si les jugements moraux de notre penseur solitaire sont vrais ou faux. Le vrai suppose un modèle extérieur au sujet pensant et auquel ce dernier doit se conformer; or, dans le cas qui nous occupe, le sujet pensant est une sorte de Dieu qui juge sans appel. Nous dénommerons son univers hypothétique

une *solitude morale*. Il est clair qu'une solitude morale ne laisse aucune place à des obligations extérieures, et la seule préoccupation qui puisse troubler notre personnage divin est de faire concorder entre eux ses différents idéals. Quelques-uns seront sans contredit plus pressants que les autres, le goût en sera meilleur, plus profond, plus pénétrant; ils éveilleront, s'ils ne sont point satisfaits, des regrets plus opiniâtres. Et ainsi le sujet pensant devra organiser son existence en les considérant comme des raisons capitales et déterminantes, sous peine d'éprouver une discordance intérieure et de se sentir malheureux. Mais quels que soient l'état d'équilibre qu'il adopte et les corrections qu'il apporte à son système, celui-ci sera toujours juste; car hors du domaine de son moi, il n'existe rien de moral dans le monde.

Si maintenant nous introduisons dans l'univers un second sujet pensant avec ses préférences et ses antipathies, la situation éthique se complique et l'on aperçoit de suite plusieurs possibilités susceptibles de se réaliser.

Il peut advenir tout d'abord que chacun des deux sujets ignore l'attitude de l'autre en matière de bien et de mal, et continue à s'adonner à ses préférences, indifférent aux sentiments ou aux actes du second. En pareil cas, le monde contiendra une dose de moralité deux fois plus considérable qu'auparavant, mais l'unité morale lui fera défaut. Le même objet y apparaîtra bon ou mauvais suivant que vous adopterez le point de vue du premier penseur ou du deuxième. Et rien ne vous autorise à trouver cette opinion-ci plus correcte que celle-là, ou douée d'une signification morale plus vraie. Un tel monde, en résumé, ne sera pas un univers moral, mais un dualisme moral. Non seulement il n'offre aucun critérium qui permette de formuler sans équivoque des jugements de valeur, mais on n'y aperçoit même pas le désir de fixer ce

critérium puisque nos deux êtres conscients sont supposés indifférents à leurs pensées et à leurs actes réciproques. Multipliez encore le nombre des sujets, et vous réalisez dans le domaine éthique quelque chose comme l'univers des sceptiques grecs, où l'individu est la mesure de toutes choses et où la multitude des opinions « subjectives » se trouve substituée à la vérité « objective » unique.

Mais c'est là une sorte d'univers dont ne saurait s'accommoder le philosophe tant qu'il conserve l'espoir d'édifier une philosophie. Parmi les différents idéals qui se présentent, il en est, suivant lui, qui possèdent un degré plus élevé de vérité et d'autorité, et devant lesquels les autres *devraient* s'incliner, de manière à faire triompher un système et une hiérarchie. Ce mot « devraient » met en valeur la notion d'*obligation* dont nous allons en conséquence nous efforcer d'éclairer le sens.

Il résulte jusqu'ici de notre discussion qu'une chose n'est bonne et juste que dans la mesure où une conscience la croit bonne et juste; on conçoit en conséquence que la supériorité et l'autorité réelles que le philosophe accorde à certaines opinions, de même que l'infériorité qu'il assigne à quelques autres, ne sauraient s'expliquer par une prétendue « nature morale des choses » qui existerait abstraitement antérieurement au sujet pensant et à son idéal. De même que les attributs positifs « bon » et « mauvais », les attributs comparatifs « meilleur » et « pire » doivent être *conçus* pour être réels. Pour qu'un jugement idéal soit objectivement meilleur qu'un autre, il faut que sa supériorité s'incarne, pour ainsi dire, en s'introduisant concrètement parmi les perceptions actuelles d'un individu. Elle ne saurait flotter dans l'atmosphère, car elle n'a rien de commun avec un phénomène météorologique, tel que l'aurore boréale

ou la lumière zodiacale. On peut dire d'elle que *esse est percipi*, et il en est de même des idéals entre lesquels elle apparaît. C'est pourquoi le philosophe qui cherche à savoir quel idéal *devrait* prévaloir et lequel *devrait* demeurer subordonné, doit faire résider cette idée d'*obligation* dans la constitution *de facto* de quelque conscience existante qu'il considère comme une donnée de l'univers et qu'il ne saurait dépasser. Cette conscience doit rendre tel idéal juste en percevant sa justesse, tel autre faux, en sentant sa fausseté. Mais quel est dans l'univers la conscience particulière qui *puisse* jouir d'une telle prérogative, qui puisse obliger toutes les autres à se conformer à une règle qu'elle établit elle-même?

Si l'un des sujets pensants était notoirement divin et tous les autres humains, il semble que pratiquement la discussion serait close. La pensée divine serait le modèle auquel les autres devraient se conformer. Mais la question théorique ne disparaîtrait pas, et l'on pourrait ici encore se demander : quel est le fondement de l'obligation?

La première fois que l'on pense à résoudre cette question, on se laisse inévitablement attirer par une solution qui séduit le commun des hommes. Ils imaginent un ordre moral abstrait dans lequel résiderait la vérité objective; et chacun d'eux s'efforce de démontrer que cet ordre préexistant se reflète plus exactement dans ses propres idées que dans celles de son adversaire. Si nous estimons que l'un d'eux s'appuie sur cet ordre abstrait, nous donnons aussitôt tort à l'autre. De même, lorsqu'il est question non plus de deux créatures conscientes finies, mais de Dieu et de nous-mêmes, nous imaginons encore, en vertu de cette habitude d'esprit, qu'une relation de *droit* devance et domine les simples faits, et qu'elle justifie le devoir de conformer nos pensées à celles de Dieu, alors même qu'il n'élèverait aucune revendi-

cation à cet égard, et en dépit de la préférence *de fait* que nous éprouvons à penser par nous-mêmes.

Mais dès le moment où nous examinons sérieusement la question, *nous apercevons que non seulement une obligation ne saurait exister indépendamment d'une revendication actuelle élevée par un être concret, mais qu'il y a obligation partout où il y a revendication.* Revendication et obligation constituent en fait des termes coextensifs qui se recouvrent exactement. L'attitude ordinaire par laquelle nous nous considérons comme assujettis à un système de relations morales vraies « en soi », se ramène donc soit à une superstition sans pareille, soit à un acte par lequel nous faisons provisoirement abstraction du véritable Penseur qui nous demande de conformer notre pensée à la sienne et qui, par cette demande même, fonde définitivement notre obligation. Dans une philosophie théologico-morale, un tel Penseur sera assurément la Divinité de qui découlera l'existence de l'univers.

Je sais combien il est difficile, pour ceux qui n'ont point abandonné ce que j'ai appelé le point de vue superstitieux, de concevoir que toute revendication *de facto* crée dans sa sphère une obligation. Nous croyons d'une manière invétérée qu'une prétendue « validité » doit venir conférer à toute demande son caractère impératif, et que cette validité possède une existence indépendante. Il nous semble qu'elle descende de quelque empyrée où demeurerait la loi morale, de même que l'influence du Pôle descend des cieux étoilés sur l'aiguille de la boussole. — Mais comment admettre l'*existence* d'un caractère impératif, inorganique et abstrait, qui s'ajouterait à celui que contient déjà l'aspiration concrète elle-même? Considérez une demande quelconque formulée faiblement par quelque créature débile : ne devrait-elle pas, pour elle-même et en dehors de toute autre raison, être satisfaite ? Si elle ne doit pas l'être, prouvez-moi pourquoi.

Votre seul argument possible consisterait à me montrer une autre créature animée d'une volition contraire. La seule raison possible qui justifie l'apparition d'un phénomène, c'est le désir actuel qui l'a provoqué. Tout désir est impératif dans l'étendue de son domaine; il *crée* sa propre validité par le fait même de son existence. Certains désirs, je l'accorde, sont insignifiants, ils émanent d'individus sans importance, et nous avons coutume de traiter à la légère les obligations qu'ils entraînent. Mais le fait que ces demandes personnelles n'imposent que de légères obligations n'empêche point les obligations importantes de se ramener également à des demandes personnelles.

Si l'on veut s'exprimer d'une manière impersonnelle, on peut dire évidemment que « l'univers » requiert, exige, impose telle ou telle action toutes les fois qu'il s'exprime lui-même à travers les désirs de telle ou telle créature. D'ailleurs il vaut mieux ne pas personnifier l'univers tant que nous n'avons pas posé l'existence actuelle d'une conscience universelle et divine. Si l'on admet une telle conscience, il est certain que ses demandes entraînent une obligation d'autant plus étendue que leur somme est plus considérable. Même alors cependant, notre soumission à leur égard ne saurait être qualifiée d'*abstraitement* bonne, mais de *concrètement* bonne seulement; elle serait bonne postérieurement au fait accompli, et en vertu de ce fait même. Supposez que nous refusions de nous soumettre, ce qui arrive fréquemment en notre monde fantasque; imaginez que nous proclamions : « Cela ne devrait pas être, cela est injuste ». Me direz-vous en quoi nous rendons notre révolte plus intelligible et plus acceptable lorsque nous l'expliquons par la violation d'un ordre idéal *a priori*, que lorsque nous la concevons comme une atteinte à la volonté d'un Dieu personnel et vivant? Nous imaginons-nous cou-

vrir Dieu de notre protection et atténuer son impuissance à notre égard lorsque nous jetons sur lui ce voile de l'*a priori*? Mais l'appel qui pourrait *nous* être adressé, aussi bien par un Dieu vivant que par un ordre idéal abstrait, n'a de force que celle qu'il emprunte aux « voûtes éternelles et vermeilles » du cœur humain dont les battements répondent ou non au désir suprême. Et lorsque le cœur perçoit un désir qui émane d'une conscience vivante, c'est la vie qui répond à la vie. Une revendication reconnue d'une manière aussi vivante acquiert une solidité et une plénitude autrement complètes que si elle se fondait sur un « ordre idéal ». Que si, d'autre part, notre cœur ne fait retentir aucun écho, si les revendications incarnées dans l'univers sont impuissantes, nous demeurons en présence d'un état de fait qu'aucun discours sur la nature éternelle des choses ne saurait dissiper ni pallier. Mais un *a priori* inefficace est aussi impuissant qu'un Dieu inefficace, et aux yeux de la philosophie, il est tout aussi difficile à expliquer.

Nous pensons avoir suffisamment développé ce que l'on peut appeler le côté métaphysique de la morale. Nous savons quel est le sens respectif des mots « bon », « mauvais», et « obligation ». Ils ne désignent nullement des caractères absolus doués d'une existence indépendante, mais au contraire des objets de sentiment et de désir qui ne participent à l'être que lorsqu'ils s'incarnent dans des entendements vivants et actuels.

Partout où de tels entendements existent, partout où ils émettent des jugements sur le bien et le mal et réclament l'assentiment des autres esprits, un monde moral se trouve constitué dans ses traits essentiels. Alors même que toutes les autres choses, les dieux, les hommes, et les cieux étoilés, seraient effacées de l'univers, s'il reste un rocher habité par deux âmes

aimantes, ce rocher possédera une constitution morale aussi complète que tout autre monde auquel l'éternité et l'immensité pourraient donner asile. Cette constitution morale serait tragique, puisque les habitants du rocher seraient destinés à périr. Mais durant leur vie, il existerait réellement dans le monde des éléments bons ou mauvais; il existerait des obligations, des revendications, des espérances; des obéissances, des refus, des désappointements; des regrets, des aspirations vers une harmonie disparue, et cette paix intérieure qui en accompagne le retour. Il y aurait, en un mot, une vie morale, dont l'énergie active aurait pour seule limite l'intensité de l'intérêt que notre héros et notre héroïne éprouveraient l'un pour l'autre.

Et nous autres, sur ce globe terrestre, dans toute l'étendue des faits visibles, nous ressemblons aux habitants de ce rocher. Qu'un Dieu existe ou non dans ce ciel bleu qui se penche vers nous, nous formons en tout cas ici-bas une république morale. Et la première réflexion qui s'impose dans tout ceci, c'est que l'éthique possède un point d'appui aussi sûr et aussi réel dans un univers où la conscience la plus élevée est une conscience humaine, que dans un univers habité par un Dieu. « La religion de l'humanité » fournit une base à la morale tout aussi bien que le théisme. La question de savoir si un système purement humain peut satisfaire les besoins du philosophe aussi complètement qu'un autre est très différente, et nous nous réservons d'y répondre avant de conclure.

III

Le troisième problème fondamental de l'éthique est, vous vous en souvenez, la question de *casuistique*. Nous habitons un monde où l'existence d'un sujet pensant Divin a toujours été et sera probablement

toujours révoquée en doute par quelques-uns, et où, en dépit des nombreux idéals sur lesquels les êtres humains s'accordent, quantité d'autres ne peuvent s'assurer le consentement général. Il est à peine nécessaire de vous tracer un tableau littéraire de cette situation, car les faits sont trop bien connus. La lutte de la chair et de l'esprit qui se livre en chacun de nous, la concupiscence des nombreux individus qui poursuivent tous une même récompense matérielle ou sociale indivisible, les idéals qui contrastent suivant les races, les circonstances, les tempéraments, les croyances philosophiques, tout cela forme un labyrinthe où règne en apparence une confusion inextricable et dont nul fil d'Ariane n'indique l'issue. Et cependant le philosophe, en vertu même de son rôle, ajoute son idéal propre à toute cette confusion (dont il s'accommoderait si bien s'il inclinait au scepticisme); et il pose au-dessus de toutes ces opinions individuelles *un système de vérité* qu'il prétend pouvoir découvrir s'il s'en donne la peine.

Mettons-nous à la place de ce philosophe et essayons de concevoir tous les éléments que la situation comporte. Tout d'abord, nous repoussons le scepticisme, nous estimons qu'il existe une vérité connaissable. Mais nous constatons en second lieu que cette vérité ne saurait être un assemblage de lois qui se proclament elles-mêmes, non plus qu'une « raison morale » abstraite, mais qu'elle n'existe qu'en acte, ou sous la forme d'une opinion tenue par quelque penseur comme suffisamment éprouvée. Cependant, il n'est point de penseur visible qui soit investi à cet égard de l'autorité nécessaire. Serions-nous donc réduits à proclamer simplement notre propre idéal comme ayant force de loi ? Non ; car si nous sommes de véritables philosophes, nous devons impartialement rejeter nos idéals spontanés, même les plus chers, dans la masse de ceux qui doivent être loyalement examinés. Mais

comment alors, en notre qualité de philosophes, pourrons-nous jamais découvrir un critérium ? Comment éviter d'aboutir au scepticisme moral complet, ou alors d'assujettir obstinément notre foi à une règle qui nous soit toute personnelle ?

Le dilemme est ardu, et la réflexion n'en facilite pas la solution. Le rôle du philosophe l'oblige à rechercher une règle impartiale. Celle-ci, à son tour, doit être réalisée, pour ainsi dire, dans les demandes morales de quelque personne actuellement existante. Or comment notre philosophe choisira-t-il cette personne si ce n'est par un acte dans lequel seront impliqués ses propres préjugés et ses propres sympathies ?

Il est une méthode qui s'offre tout d'abord et qu'ont adoptée les écoles les plus sérieuses. Si après examen la masse des demandes morales apparaissait moins chaotique qu'à première vue, si elles fournissaient leur propre pierre de touche et leur unité de mesure relative, le problème de casuistique serait résolu. Il suffirait de reconnaître dans tous les biens une essence commune pour établir une échelle de biens où le rang de chacun serait déterminé par le degré de sa participation à cette essence. Car celle-ci constituerait *le* bien indiscuté, relativement objectif et universel, que recherche le philosophe. Et lui-même verrait ses propres idéals évalués de semblable manière et classés à leur place légitime.

C'est ainsi que l'on a tenté de fonder des systèmes d'éthique sur des conceptions très diverses de l'essence du bien. Occuper le juste milieu, être reconnu par une faculté intuitive spéciale, procurer une jouissance actuelle à l'individu, préparer à longue échéance le bonheur de l'humanité, ajouter à la perfection ou à la dignité de la créature, éviter de nuire à quiconque, être conforme à la raison ou découler d'une loi universelle, être en harmonie avec la volonté de Dieu, favoriser la survivance de l'espèce humaine, ce sont

là différents critériums du bien que l'on a appliqués tour à tour aux objets de l'expérience comme aux actions des hommes, sans qu'aucun d'entre eux soit demeuré à l'abri de toute critique.

Les uns en effet ont un champ d'application limité: c'est ainsi que le meilleur parti n'est pas toujours celui par lequel on évite de nuire; c'est ainsi également que beaucoup d'actes sont considérés précisément comme bons lorsqu'ils représentent des cas d'exception qui ne sauraient découler d'une loi universelle. D'autres caractères proposés, tels que l'accord avec la volonté de Dieu, sont vagues ou impossibles à constater. D'autres encore, tels que la faculté de favoriser la vie de l'espèce, restent tout à fait indéterminés quant à leurs conséquences et nous laissent dans l'embarras au moment où il nous est le plus nécessaire de faire appel à eux: il est évident qu'un philosophe sioux n'interprétera pas le critérium de survie de la même manière que nous. Le meilleur signe, la meilleure mesure du bien, semble résider dans la capacité de procurer le bonheur. Mais ce critérium ne possède une certaine portée que s'il embrasse également ceux de nos actes et celles de nos impulsions qui n'ont jamais *visé* au bonheur. De sorte qu'en cherchant un principe universel, nous sommes inévitablement entraînés vers celui qui s'approche *le plus* de l'universalité, et qui se traduit ainsi : *l'essence du bien consiste simplement à satisfaire une aspiration.*

Cette aspiration peut avoir pour objet tout ce qui existe sous le soleil. Il n'y a pas plus de raisons de supposer que toutes nos demandes puissent être dictées par un même motif universel sous-jacent, qu'il n'y en a de croire que tous les phènomènes physiques soient des manifestations d'une même loi. Il est probable que les forces élémentaires de l'éthique sont nombreuses, comme celles de la physique. Les divers idéals n'ont d'autre caractère commun que le fait d'être des idéals.

On ne saurait donc admettre un principe abstrait unique qui fournirait aux appréciations morales du philosophe une unité de mesure exacte et scientifique.

Une autre particularité de l'univers moral peut fournir au philosophe de nouveaux sujets de perplexité.

La question de casuistique ne soulèverait guère de difficultés si elle se posait comme un problème purement théorique : si le moraliste se contentait de poursuivre le meilleur système de biens *imaginable*, sa tâche serait en effet aisée ; car, *prima facie*, toute demande par elle-même est digne d'être prise en considération, et le monde imaginable le meilleur serait celui où *toutes* les demandes seraient exaucées aussitôt que formées. Un tel monde cependant devrait posséder une constitution physique entièrement différente de celle de notre globe habité. Il faudrait que le temps comme l'espace y fussent dotés de *n* dimensions pour contenir à la fois tous les actes et toutes les expériences qui ici-bas sont mutuellement incompatibles : dépenser en s'enrichissant, poursuivre un travail tout en cessant de travailler, chasser et pêcher sans faire de mal aux bêtes, étendre indéfiniment le domaine de ses connaissances et conserver cependant la jeunesse de cœur, et ainsi de suite. Il est évident qu'une organisation de ce genre constituerait un système absolument idéal auquel le philosophe s'arrêterait sans hésiter s'il pouvait créer un univers *a priori* et pourvoir à toutes les conditions mécaniques désirables.

Mais le monde que nous habitons est construit sur un modèle absolument différent, et le problème à résoudre appartient à l'ordre pratique avec tout ce qu'il comporte de tragique. Le domaine des possibilités actuelles en ce monde est beaucoup moins large que le domaine des demandes ; l'idéal se trouve tou-

jours *à l'étroit* dans le réel, jusqu'à ce qu'il ait abandonné une partie de lui-même. Nous imaginons difficilement un bien qui ne serait pas en lutte avec un autre bien pour la possession du même fragment d'espace et de temps. Chaque objet de désir qui apparaît en nous exclut quelque autre objet. Si un homme aspire à boire et à fumer, il ne saurait prétendre conserver ses nerfs en bon état; s'il s'abandonne au caprice qui l'entraîne vers une femme, une autre ne saurait être l'élue de son cœur. De sorte que le moraliste obéit à un véritable besoin pratique lorsqu'il cherche à établir la hiérarchie exacte des idéals, à connaître ceux qui sont destinés à être sacrifiés. C'est une situation tragique et non point une simple énigme spéculative, qui se dresse devant lui.

En fait, la difficulté réelle de la tâche du philosophe *nous* échappe, par cela seul que nous sommes nés dans une société dont les idéals sont déjà largement organisés. Si nous poursuivons l'idéal qui se trouve être conventionnellement le plus élevé, ceux que nous sacrifierons disparaîtront sans jamais nous hanter derechef; ou s'ils reviennent et nous accusent de les avoir tués, tout le monde nous félicitera de faire la sourde oreille. En d'autres termes, le milieu dans lequel nous vivons contribue à substituer en nous l'esprit de parti à l'esprit philosophique. Le philosophe cependant qui s'attache à son propre idéal d'objectivité doit être plus impartial. Il estime, et à juste titre, que s'il se contente de consulter ses seules préférences intuitives, il aboutira indubitablement à mutiler la vérité. On prétend que le poète Heine, en copiant l'ouvrage de Bunsen intitulé *Dieu dans l'histoire*, aurait substitué le nom de l'auteur à celui de Dieu, de manière qu'on pût lire : *Bunsen dans l'histoire*. Combien de philosophes évoquent cette manière d'écrire l'histoire morale du monde lorsque, si vastes que soient leurs sympathies, ils s'efforcent d'introduire

leurs propres conceptions de l'ordre dans la multitude hurlante des désirs qui luttent tous pour un idéal différent!

Tant qu'un philosophe se contentera de défendre une conception à laquelle il est personnellement attaché, son attitude demeurera naturelle. Mais imaginez un Zénon ou un Épicure, un Calvin ou un Paley, un Kant ou un Schopenhauer, un Spencer ou un Newman, non plus comme les champions d'un idéal déterminé, mais comme des maîtres d'école qui prétendraient dicter la pensée de chacun, quel sujet plus ridicule pourrait-on proposer à la plume d'un satiriste? Quoi de plus déraisonnable que de vouloir substituer un système bien sage et bien ordonné à la masse exubérante des biens dont la nature est grosse et qui aspirent à la lumière du jour? Envisagez maintenant un de ces mêmes moralistes individuels non plus seulement comme un magister, mais comme un pontife armé du pouvoir temporel et possédant l'autorité nécessaire pour décider, de deux biens concrets en conflit, lequel doit être sacrifié et lequel peut survivre : tous les instincts de révolte qui sommeillaient en nous ne s'éveilleront-ils pas à la pensée de cet homme qui, à lui seul, manie de tels pouvoirs de vie et de mort? Plutôt le chaos que cet ordre élaboré dans le cabinet d'un philosophe, ce dernier fût-il le membre le plus éclairé de sa tribu. Le philosophe ne saurait se constituer juge et partie tout à la fois.

Mais, dira-t-on, quel refuge lui reste-t-il en dehors du scepticisme et de l'abandon de toute prétention à la philosophie?

C'est précisément, répondrons-nous, parce qu'il est un philosophe, et non point le champion d'un idéal particulier, qu'une voie de salut parfaitement définie lui demeure ouverte. Du moment que toute chose est un bien par cela seul qu'elle fait l'objet d'une demande,

le principe directeur de la morale — attendu qu'en ce pauvre monde toutes les demandes ne sauraient être exaucées simultanément — n'est-il pas tout simplement de satisfaire en tout temps *autant de demandes que nous le pouvons ?* L'acte qui contribue au *meilleur Tout*, c'est-à-dire qui éveille la plus petite somme de mécontentement, doit être assurément l'acte le meilleur. Dans l'échelle des biens, il faut donc attribuer le degré le plus élevé aux idéals qui *triomphent au prix des moindres sacrifices*, ou dont la réalisation entraîne la destruction du plus petit nombre possible d'autres idéals. Puisqu'il faut qu'il y ait une victoire et une défaite, le philosophe doit souhaiter la victoire du parti le plus compréhensif, de celui qui, même à l'heure du triomphe, tiendra compte des intérêts du vaincu.

Le cours de l'histoire ne fait que retracer les luttes des générations à la recherche d'un ordre toujours plus compréhensif. *Inventez quelque manière* de réaliser vos propres idéals et de contenter à la fois les aspirations d'autrui : là seulement est le moyen d'atteindre à l'harmonie. C'est la voie qu'a suivie la société à mesure que les découvertes sociales — que l'on peut comparer aux découvertes scientifiques — l'ont amenée à secouer successivement chacun des états d'équilibre relatif où elle se maintenait. La polyandrie, la polygamie, l'esclavage, le combat singulier, la liberté du meurtre, la torture, le pouvoir royal arbitraire, ont lentement succombé aux griefs qu'ils provoquaient; et bien que tout idéal particulier soit indiscutablement nuisible au progrès, la somme de ceux auxquels notre société civilisée d'aujourd'hui donne asile est beaucoup plus considérable qu'à l'époque de l'humanité primitive.

L'échelle des biens se crée ainsi d'elle-même beaucoup mieux que le philosophe ne la pourrait établir. Une expérience sérieuse a démontré que ce sont les

lois et les usages consacrés par une nation qui fournissent à l'ensemble des citoyens le maximum de satisfactions. Dans tous les cas de conflit, il y a toujours présomption en faveur de ce que les conventions sociales reconnaissent comme un bien. Le philosophe doit être conservateur et construire son échelle de valeurs en plaçant au sommet tout ce qui s'accorde le mieux avec les coutumes admises.

Et cependant, s'il est un vrai philosophe, il doit apercevoir que l'équilibre des idéals humains, sous quelque forme qu'il se présente actuellement, n'est jamais définitif. De même que nos lois et nos mœurs d'aujourd'hui ont détrôné les lois et les mœurs passées, de même elles seront renversées à leur tour par un nouvel ordre de choses qui apaisera les griefs auxquels elles donnent lieu, sans pour cela en faire surgir de plus considérables. « Les lois sont faites pour l'homme et non l'homme pour les lois » : cette seule phrase suffit à immortaliser les *Prolégomènes à l'Ethique*, de Green. Et bien qu'un homme coure toujours de grands risques à rompre avec les règles établies, et à s'efforcer de réaliser un Tout idéal qui les dépasse, le philosophe accordera que nous sommes tous libres de tenter une expérience pourvu que nous ne craignions pas de mettre en jeu notre vie et notre personnalité. Tout système d'institutions morales anéantit de nombreux biens et opprime d'innombrables personnes ; celles-ci murmureront toujours à l'arrière-plan et n'attendront que l'occasion de se libérer. Considérez les abus que recouvre la propriété privée, puisque aujourd'hui encore d'aucuns parmi nous proclament sans vergogne qu'un gouvernement peut encourager l'enrichissement des citoyens les plus habiles. Envisagez les tristesses innommées et innommables que l'institution tyrannique du mariage, si bienfaisante au point de vue général, apporte à tant de conjoints et à tant de célibataires. Observez

à quel point notre régime de prétendue égalité et d'industrialisme à outrance, avec ses commis voyageurs et ses garçons de magasin, nous prive de tant d'agréments et de tant de talents qui pouvaient fleurir dans le monde féodal. Contemplez notre bienveillance à l'égard des humbles et des proscrits, et voyez comme elle jure avec ce besoin d'épuration rigoureuse qui jusqu'ici paraissait être la condition de la perfection de la race. La lutte et l'oppression règnent partout, et le moyen de diminuer leurs ravages demeure le problème éternel. Les anarchistes, les nihilistes, les partisans de l'amour libre; les socialistes, les adeptes de l'impôt unique ou de la libre frappe de l'argent; les libre-échangistes et les réformateurs des fonctions publiques; les prohibitionnistes et les antivivisectionnistes; les darwinistes radicaux qui prétendent supprimer les faibles: tous ces novateurs, comme tous ceux qui représentent les sentiments conservateurs de la société, ne font que décider par une expérience actuelle quelle est l'attitude qui apportera au monde la plus grande somme de biens.

Ces expériences ne sauraient être jugées *a priori* mais au contraire d'après les cris de révolte ou l'impression d'apaisement que suscitera leur mise en pratique. Lorsqu'une épreuve est organisée sur une aussi vaste échelle, une solution éclose dans l'ombre d'un cabinet peut-elle en anticiper les résultats? Que vaut le jugement superficiel d'un théoricien dans un monde où les idéals sont innombrables et où chacun d'eux a donné naissance à un champion particulier destiné à le défendre jusqu'à la mort? Le philosophe pur ne peut que suivre les péripéties du spectacle, persuadé que la voie du moindre effort aboutira toujours au système le plus riche et le plus compréhensif, et que chaque bordée permet au navire d'approcher du royaume céleste.

IV

De tout ce qui précède il faut inférer que, dans toute l'étendue de la question de casuistique, la science éthique est semblable à la science physique, et que, loin de pouvoir être déduite tout entière de principes abstraits, elle doit simplement attendre le moment voulu et se trouver prête à reviser ses conclusions de jour en jour. Dans ces deux sciences, assurément, il y a toujours présomption de vérité en faveur des opinions vulgairement acceptées et de l'ordre de choses admis par le public ; et pour beaucoup d'entre nous, il serait également insensé, dans le domaine moral comme dans le domaine physique, de faire acte d'indépendance et de viser à l'originalité. De temps à autre, cependant, la nature donne naissance à un individu qui a le droit d'être original, et dont la pensée ou l'action révolutionnaires peuvent être fertiles. Celui-là peut remplacer de vieilles « lois naturelles » par des lois meilleures ; il peut, en corrigeant par certains côtés d'anciennes règles morales, apporter à l'organisation générale du monde une plus grande somme d'idéal que ne l'eût comporté l'application stricte des règles établies.

D'une façon générale, nous pouvons donc conclure qu'aucune éthique n'est possible au sens absolu et démodé de ce mot. Partout le philosophe doit observer les faits. Il ignore d'où viennent les penseurs qui créent les idéals, ou comment se développe leur sensibilité ; et la question de savoir lequel de deux idéals en conflit peut produire actuellement le meilleur univers, ne peut être résolue que par l'expérience des autres hommes. J'ai dit plus haut que les moralistes intuitionnistes méritaient créance parce qu'ils s'attachaient nettement aux faits psychologiques ; ils gâtent cependant cette qualité par leur

tempérament dogmatique, par ces distinctions absolues et ces « tu ne dois pas » inconditionnels, qui transforment une vie mouvante, souple, continue, en un système inanimé de superstitions et de reliques. En fait, il n'existe pas de maux absolus, non plus que de biens amoraux; et la vie morale *la plus élevée* — bien que peu de créatures soient appelées à en supporter le fardeau — consiste, en tout temps, à briser avec les règles établies lorsqu'elles sont devenues trop étroites pour les besoins présents. Il n'y a qu'un commandement qui soit inconditionnel : c'est celui qui nous incite à diriger en tremblant nos paroles comme nos actes vers la production d'un univers qui contienne la plus grande somme de biens.

Certes les règles abstraites peuvent avoir leur utilité; mais elles servent d'autant moins que nos intuitions sont plus pénétrantes, et plus forte notre vocation pour la vie morale. Car, strictement, un dilemme véritable traduit toujours une situation unique ; et la combinaison nouvelle d'idéals que crée chacune de nos décisions, en réalisant les uns et en contrariant les autres, constitue toujours un univers sans précédent à l'égard duquel aucune règle adéquate n'existe *a priori*. Le philosophe, en tant que tel, ne se trouve donc pas plus qualifié que les autres hommes pour déterminer, dans telle circonstance concrète, quel serait le meilleur univers. Il aperçoit en effet un peu mieux que beaucoup d'autres comment la question se pose; il sait qu'il ne s'agit pas de tel ou tel bien simplement donné, mais de deux univers totaux auxquels ces biens se rapportent respectivement; il sait qu'il doit toujours choisir l'univers le plus riche, le bien le plus susceptible de figurer utilement dans un système organisé, d'entrer dans des combinaisons complexes, d'être membre d'un Tout plus compréhensif. Mais il ne peut connaître à l'avance avec certitude quel univers particulier réalisera ces conditions : il

sent seulement que s'il succombe à une erreur fatale, les cris des blessés lui annonceront le fait accompli.

Dans tout cela, le philosophe ressemble à nous autres mortels, avec nos sympathies et notre justice instinctives, et notre nature accessible aux accents de la douleur. Sa fonction peut se comparer en fait à celle de l'homme d'Etat supérieur tel que nous le concevons aujourd'hui. C'est pourquoi ses ouvrages d'éthique, dans la mesure où ils intéressent réellement la vie morale, doivent s'allier de plus en plus à une littérature qui cherche volontairement à être expérimentale et féconde plutôt qu'à demeurer dogmatique, — j'entends parler des romans et des drames appartenant à la forme la plus profonde, des sermons, des écrits touchant la politique, la philanthropie, les réformes sociales et économiques. Ainsi conçus, rien n'empêche que les traités d'éthique soient volumineux et lumineux; mais ils ne peuvent jamais se poser comme *définitifs*, si ce n'est dans leurs lignes les plus abstraites et les plus vagues; et ils doivent abandonner de plus en plus cette forme démodée, aux divisions nettes, que l'on a prétendu appeler « scientifique ».

V

La raison capitale pour laquelle une morale concrète ne saurait être définitive, c'est qu'elle est liée à des croyances métaphysiques et théologiques. J'ai dit précédemment que de véritables rapports éthiques existaient dans un univers purement humain. Ils existeraient même dans ce que nous avons dénommé une solitude morale, si le sujet pensant était successivement en proie à plusieurs idéals. Son moi d'aujourd'hui élèverait des revendications à l'encontre de son moi d'hier, et certaines d'entre elles se montreraient urgentes et tyranniques, tandis que d'autres seraient

facilement tenues à l'écart. Nous appelons *impératives* les revendications tyranniques. Si nous les repoussons, les biens auxquels nous avons porté atteinte viennent nous accabler de nouveau et nous apporter sans répit une moisson de dommages, de remords et de regrets. L'obligation peut exister ainsi dans la conscience d'un seul sujet pensant, mais la paix absolue ne peut habiter en lui que dans la mesure où il conforme sa vie à une échelle de casuistique au sommet de laquelle il a placé ses biens les plus impératifs. Ces biens sont par nature très exclusifs, et rien ne saurait être mis en balance avec eux. Ils font appel à toute l'inflexibilité de notre caractère, et ils ne nous pardonnent pas aisément notre faiblesse si nous hésitons à sacrifier à leurs exigences.

Pratiquement, la différence la plus profonde que recèle la vie morale de l'homme est celle qui sépare le tempérament qui aime ses aises d'avec le tempérament courageux. Le premier nous fixe pour règle d'éviter le mal présent. Le second, au contraire, nous rend indifférents au mal présent et ne nous laisse sensibles qu'à un idéal plus haut. Le tempérament courageux semble sommeiller en chaque homme, mais il ne s'éveille pas toujours avec la même facilité; il lui faut l'aiguillon d'une passion violente, d'une grande frayeur, de l'amour, de l'indignation, ou l'appel profond et pénétrant d'un sentiment élevé, tel que la justice, la vérité. Sa vision ne s'accommode que d'un relief vigoureux, et un monde sans montagnes et sans vallées ne saurait lui fournir un abri convenable. On conçoit fort bien que chez un penseur solitaire ce tempérament sommeille toujours, sans jamais s'éveiller. Ici, en effet, le sujet pensant considère ses différents idéals comme de simples préférences personnelles, et leur accorde sensiblement la même valeur; il en dispose à volonté. C'est pourquoi, dans un univers purement humain et dépourvu de Dieu, un appel à

notre énergie morale manque de l'impulsion nécessaire. Certes la vie demeure, même en un tel monde, une véritable symphonie morale, mais celle-ci ne dépasse pas l'étendue d'une misérable couple d'octaves, et toute l'échelle infinie des valeurs lui fait défaut. Beaucoup d'entre nous, en effet, — tels que sir James Stephen, dans ses éloquents *Essais*, — riraient bien à la pensée que les prétendues aspirations d'une postérité lointaine — dernier refuge de la religion de l'humanité — puissent suffire à éveiller en nous le « tempérament courageux ». Nous n'aimons pas avec assez d'ardeur ces hommes de l'avenir, et nous nous intéressons peut-être d'autant moins à eux que nous avons une conscience plus nette de leur perfection toujours plus développée, de leur longévité moyenne toujours accrue, de leur éducation plus haute, de leur organisation qui ne connaîtra ni la guerre ni le crime, de leur immunité relative à l'égard de la douleur et de la maladie, et de toutes leurs autres supériorités négatives. Nous apercevons trop la limite qui borne toutes ces conceptions et le vide qui est au delà. Il y manque une note d'infini et de mystère, et l'attitude insouciante semble ici naturelle. De telles créatures justifieraient-elles nos tourments actuels ou les souffrances que nous pourrions infliger à nos semblables?

Que si cependant nous croyons à la présence d'un Dieu, dont la voix s'ajouterait à celles qui font appel à nous, une perspective infinie s'ouvre aussitôt. L'échelle de la symphonie se prolonge sur une étendue incalculable. Les idéals les plus impératifs acquièrent une objectivité et une signification nouvelles : ils font entendre leur note pénétrante, aiguë, tragiquement obsédante. Ils retentissent comme le cri de l'aigle d'Hugo, « qui parle au précipice et que le gouffre entend ». Et alors le « tempérament courageux » se dresse en nous, éveillé par le son des trompettes, flairant la bataille, grisé par les acclamations.

Il s'enflamme, et le dédain qu'il affecte à l'égard des aspirations d'ordre inférieur, loin de constituer en lui un obstacle, ne fait qu'accroître sa joie austère lorsqu'il s'élance pour répondre aux revendications les plus hautes. Si nous consultons l'histoire, la lutte incessante des puritains montre l'antagonisme de leur tempérament courageux et fécond à l'égard du tempérament insouciant, et le contraste qui existe entre la morale fondée sur une obligation infinie et mystérieuse émanant d'en haut, et celle qui s'arrête à la prudence et à la satisfaction des besoins finis.

Cette disposition à l'énergie fait si profondément partie des possibilités de la nature humaine que, même si nous ne possédions aucune raison métaphysique ou traditionnelle de croire à l'existence d'un Dieu, nous en postulerions une, simplement pour nous donner le prétexte de vivre avec courage et d'écarter de l'existence tous les attraits qu'elle peut contenir. Notre attitude à l'égard des maux concrets est entièrement différente suivant que nous ne croyons percevoir dans le monde que l'appel de créatures finies ou que nous envisageons au contraire avec sérénité l'idée tragique d'avoir à répondre à un être infini. Toutes les formes de l'énergie et de l'endurance, de la bravoure et de l'aptitude à aborder les souffrances de la vie entrent librement en jeu chez ceux qui possèdent la foi religieuse. Voilà pourquoi, sur les champs de bataille de l'histoire de l'humanité, le caractère courageux dominera toujours le caractère insouciant et la religion écrasera l'irréligion.

Il semble aussi — et ce sera là ma conclusion — que l'univers moral stable et systématique réclamé par les philosophes ne soit concevable que dans un monde habité par un penseur divin qui réunirait en lui toutes les demandes possibles. Il suffirait qu'un tel penseur réglât lui-même la hiérarchie des demandes

pour que l'échelle « casuiste » définitive fût établie du même coup. Ses désirs seraient les plus impérieux, son univers idéal constituerait le Tout le plus compréhensif qui puisse être. Si ce Dieu existe actuellement, l'éthique modèle à laquelle nous aspirons à conformer la nôtre serait dès maintenant réalisée dans sa pensée[1]. Dans l'intérêt de notre idéal de vérité morale systématique et unifiée, nous devons donc, si nous nous posons en philosophes, postuler un penseur divin et prier pour la victoire de la cause religieuse.

La nature exacte de cet être infini nous demeure cachée de toutes manières ; notre hypothèse ne sert donc qu'à donner libre cours à notre tempérament courageux. Mais ce résultat, elle y atteint également chez tous les hommes. Aussi lorsque le philosophe s'avise de décider quelle conduite est la meilleure, ses affirmations ne possèdent guère par essence plus d'autorité que celles du commun des mortels. « J'ai placé devant toi la Vie et le Bien, d'une part, la Mort et le Mal, de l'autre : c'est pourquoi tu choisiras le Bien, pour que vous viviez, toi et ta race. » Lorsque cet appel nous est adressé, notre caractère et notre personne entrent seuls en jeu, et si nous invoquons une prétendue philosophie, le choix et l'usage que nous en faisons ne révèlent que nos aptitudes personnelles ou au contraire notre incapacité en matière de vie morale. Tous les étalages d'ouvrages techniques, tous les traités ne sauraient nous épargner cette épreuve. Le mot de l'énigme, pour les savants comme pour les ignorants, réside en dernier ressort dans le consentement muet ou dans la résistance intérieure de leur âme. Il n'est nulle part ailleurs, ni dans les cieux, ni au delà des mers; le verbe est tout près de toi, sur tes lèvres et dans ton cœur, afin que tu puisses l'accomplir.

1. Tout ceci est exposé avec beaucoup de force dans l'ouvrage de mon collègue, le professeur Josiah Royce, intitulé *l'Aspect religieux de la philosophie* (*The religious aspect of philosophy*, Boston, 1885).

CHAPITRE VII

Les grands hommes et leur milieu.

L'évolution sociale, d'une part, et l'évolution zoologique telle que la conçoit le Darwinisme, d'autre part, suivent une marche parallèle digne de remarque et qui ne paraît pas avoir été mise en lumière jusqu'à présent.

Quelques remarques préliminaires très générales sur la manière d'atteindre à la vérité scientifique faciliteront ma démonstration. On affirme assez communément que la connaissance complète d'un objet, même infime, exige la connaissance de l'univers tout entier. Un moineau ne saurait tomber sans que l'on découvre les conditions lointaines de sa chute dans la voie lactée, dans notre constitution fédérale ou dans l'histoire ancienne de l'Europe. En d'autres termes, modifiez la voie lactée, modifiez notre constitution fédérale, modifiez les événements des temps barbares, et l'univers différera d'autant de ce qu'il est actuellement. Il se pourrait en effet que le gamin dont la pierre a occasionné la chute du moineau ne se trouvât plus à la minute voulue en face de l'oiseau, ou qu'il échappât à l'action de cette humeur sereine et dégagée qui s'était traduite par son geste. Mais si exacte que soit cette considération, il serait insensé de prétendre expliquer l'accident en faisant abstrac-

tion du jeune gamin sous prétexte qu'une telle cause serait trop personnelle, trop rapprochée, qu'elle revêtirait un caractère anthropomorphique, et de n'admettre d'autres raisons que la constitution fédérale, les migrations de la race celtique vers l'Ouest ou la structure de la voie lactée. Si nous adoptions une telle méthode, rien ne nous empêcherait d'affirmer légitimement que la mort d'un de nos amis, qui s'est brisé le crâne sur la glace plusieurs mois après avoir pris part à un dîner de treize convives, est imputable à cette fête de mauvais augure. Je connais en fait un exemple de cette sorte et je pourrais, s'il me plaisait, soutenir avec une parfaite logique que le faux pas de mon ami n'était pas un accident réel. « La science, pourrais-je dire, ne reconnaît aucun accident et toute l'histoire du monde a convergé vers la production de ce faux pas; si un seul élément de l'histoire avait fait défaut, ce phénomène n'aurait pas apparu en son lieu et en son temps. Prétendre le contraire équivaudrait à nier les relations de cause à effet dans tout l'univers. La cause de la mort ne doit pas être cherchée dans le faux pas lui-même, mais *dans les conditions qui l'ont engendré*, — et parmi celles-ci figure le fait d'avoir pris part, six mois auparavant, à un dîner de treize convives. *Là* gît la raison véritable de cette mort survenue dans le cours de l'année. »

On reconnaîtra facilement l'auteur des arguments que j'expose ici dans les règles. Et certes j'aimerais volontiers les considérer comme indiscutables et au-dessus de toute critique. Par malheur, nous ne saisissons jamais la pleine signification d'une proposition vraie tant que nous n'avons pas analysé clairement toute la portée de la proposition contraire. L'erreur est nécessaire pour faire ressortir la vérité, de même qu'un fond noir fait mieux apparaître l'éclat d'un tableau. Et l'erreur que je me propose d'utiliser

en guise de contraste pour rehausser ce que je crois être la vérité, se trouve contenue dans la philosophie d'Herbert Spencer et de ses disciples. Notre problème se pose ainsi : quelles causes peuvent rendre compte des vicissitudes que subit, d'une génération à l'autre, une société ? Pourquoi l'Angleterre de la Reine Anne apparait-elle si différente de l'Angleterre d'Elisabeth, l'université Harvard d'aujourd'hui de celle d'il y a trente ans ?

J'expliquerai ces différences par l'action accumulée des individus, de leurs exemples, de leurs initiatives et de leurs décisions. Suivant l'école spencérienne au contraire, ces changements seraient indépendants des personnes ainsi que de l'influence individuelle ; ils seraient dus au milieu, aux circonstances, aux causes géographiques, à l'atavisme, au développement de l'expérience physique ; à tout, en fait, excepté aux Grant, aux Bismarck, aux Jones et aux Smith.

Je prétends donc que les partisans de cette théorie commettent précisément la même erreur que ceux qui attribuent la mort d'un ami à un dîner de treize personnes, ou la chute d'un moineau à la voie lactée. Comme le chien de la fable qui lâche la proie pour l'ombre, ils délaissent les causes véritables pour s'attacher à des raisons qui, du point de vue humain, sont inutilisables ou hors de notre atteinte. Leur erreur appartient à l'ordre pratique. Cherchons où elle peut résider.

Bien que je croie personnellement au libre arbitre, j'écarterai cette croyance de la discussion et j'admettrai avec les spencériens la prédestination de toutes les actions humaines. Partant de cette affirmation, j'accorde avec plaisir que si le problème de la mort de l'homme ou du moineau se posait devant une intelligence omnisciente et omniprésente, susceptible d'embrasser d'un seul coup d'œil la totalité du temps

et de l'espace, je ne verrais aucune objection à invoquer, au nombre des causes du phénomène examiné, la voie lactée ou le dîner fatal. Une intelligence divine de cette sorte apercevrait instantanément toutes les lignes infinies qui convergeraient vers un résultat donné, et de plus, elle les apercevrait avec impartialité ; le dîner fatal apparaîtrait à ses yeux parmi les conditions de la mort du moineau comme parmi celles de la mort de l'homme; et le gamin qui a lancé la pierre ferait partie à son tour des conditions de la chute de l'homme comme de celles de la chute de l'oiseau.

L'entendement humain, toutefois, se trouve construit sur un plan entièrement différent. Il ne possède point un tel pouvoir d'intuition universelle : son caractère fini l'astreint à n'apercevoir que deux ou trois objets à la fois. S'il désire embrasser une étendue plus vaste, il doit utiliser ce que l'on appelle les « idées générales », et, par là-même, laisser échapper toutes les vérités concrètes. C'est ainsi que, dans l'espèce qui nous occupe, si nous voulons concevoir les rapports de tous les termes du problème, de la voie lactée, du jeune gamin, du dîner, du moineau et de la mort de l'homme, nous ne pouvons y arriver qu'en remontant à cette entité monumentale et vide que l'on nomme une proposition abstraite. Il nous faut proclamer que toutes choses en ce monde sont fatalement prédéterminées et se rattachent à un même système fixe et rigide de lois naturelles. Mais dans cette proposition vaste et vague, nous avons perdu de vue les faits concrets et leur enchaînement; et en matière pratique, les anneaux concrets d'une chaîne constituent la seule chose importante. L'esprit humain est essentiellement partial. Il n'entre en jeu qu'en *triant* les objets qui doivent fixer son attention et en ignorant tout le reste, en rétrécissant son point de vue. S'il agissait autrement, le peu de force dont il dispose serait dispersé et il s'égarerait. Il est nécessaire que

la curiosité de l'homme se restreigne à la satisfaction d'un dessein particulier. Si dans l'exemple du moineau ce dessein doit se traduire par une punition, il serait insensé de délaisser les chats, les gamins, et tous les agents possibles du voisinage, pour aller scruter l'histoire des Celtes ou la voie lactée; car pendant ce temps le gamin s'échapperait.

L'obligation de borner le champ de notre vision est donc inhérente à notre constitution humaine. Cette méthode qui consiste à ne considérer que les quantités comprises dans certaines limites a donné naissance, en mathématiques, au calcul différentiel. Le calculateur exclut des quantités qu'il examine toutes les « infinitésimales ». Il les traite (d'après certains principes) comme si elles n'existaient pas. Leur existence de fait ne saurait évidemment être révoquée en doute, mais pour les besoins du calcul, il est nécessaire de la négliger. De même un astronome qui étudie les marées de l'Océan ne tient compte ni des vagues produites par le vent, ni du déplacement occasionné par les milliers de navires qui sillonnent nuit et jour la surface de l'eau. De même encore le tireur qui ajuste son fusil apprécie le mouvement du vent, mais non point le mouvement tout aussi réel de la terre et du système solaire. Enfin l'exactitude de l'homme d'affaires peut s'accommoder d'une erreur de quelques minutes tandis qu'un physicien qui mesure la vitesse de la lumière doit calculer chaque millième de seconde.

La nature comporte en résumé *différents champs d'action*, *différents cycles* relativement indépendants, de telle sorte que l'événement qui se déroule dans l'un d'eux à un moment donné est rarement incompatible avec les phénomènes qui apparaissent au même instant dans le cycle voisin. Les moisissures qui recouvrent le biscuit dans la soute d'un bateau de guerre végètent indifférentes à la nationalité du pavillon, à la direction du voyage, à l'atmosphère, ainsi

qu'aux drames humains qui se passent à bord ; et le mycologue qui les étudie peut faire abstraction complète de toutes ces particularités ; c'est même la seule chance qu'il possède de concentrer suffisamment les forces de son esprit et d'aboutir à une expérience féconde. Et, d'autre part, le commandant qui, en manœuvrant son navire pendant un combat naval, croirait devoir faire intervenir dans ses calculs le mauvais état du biscuit, perdrait très probablement la bataille, et cela pour avoir dispersé son activité mentale sur un trop grand nombre d'objets.

Les causes qui agissent à l'intérieur de chacun de ces cycles incommensurables ne sont reliées entre elles que *si l'on tient compte de l'univers total.* Si l'on se place à un point de vue moins général, il est légitime, — il est même nécessaire à la sagesse humaine — de les considérer comme indépendantes, comme étrangères l'une à l'autre.

Et ceci nous rapproche de notre sujet. Examinez un animal ou un être humain qui apporte en naissant un caractère particulier et extraordinaire par lequel il se distingue de sa race : nous ne saurions confondre les causes qui ont *produit* cette particularité à l'origine avec celles qui ont contribué à la *maintenir*; ce sont là deux séries de causes qui appartiennent à deux cycles indépendants. C'est à Darwin que remonte la gloire de cette découverte originale et de ses conséquences. Sous le nom de « tendances aux variations spontanées », l'auteur rattache à un cycle physiologique spécial et laisse volontairement de côté les causes qui rendent compte de la « création » d'un caractère[1]; celles au contraire qui en expliquent la

1. La théorie de la pangénèse chez Darwin constitue par certains côtés, il est vrai, une tentative d'explication des variations. Mais elle occupe une place à part dans l'œuvre de l'auteur, et celui-ci n'invoque pas plus l'influence du milieu lorsqu'il traite des propriétés des gemmules, qu'il n'invoque ces propriétés lorsqu'il étudie les rapports de l'animal avec son milieu. *Divide et impera !*

« préservation » retiennent toute son attention : sous les noms de sélection naturelle et sélection sexuelle, elles apparaissent comme les agents actifs d'un autre cycle que l'on peut appeler le cycle du milieu ambiant.

Des philosophes prédarwinistes avaient déjà tenté d'établir une théorie de la descendance qui tenait compte des modifications de l'espèce. Mais ils ont tous commis la faute de réunir en une seule les deux séries de causes distinguées par Darwin. D'une part, ils avaient aperçu que la conservation d'un caractère particulier utile à l'animal s'expliquait par le milieu auquel ce caractère était adapté; que la girafe au long cou devait la permanence de son type aux arbres élevés qui croissaient dans son voisinage et dont elle pouvait digérer les feuilles. Mais ces philosophes allèrent plus loin encore et soutinrent que la présence des grands arbres n'avait pas pour seul effet de préserver les espèces au long cou, mais encore de les produire. L'arbre *créait*, disaient-ils, la longueur de l'organe en raison de l'effort constant fourni par l'animal pour atteindre aux branches trop hautes. Le milieu environnant, en résumé, façonnait l'animal par une sorte d'impression directe, assez analogue à l'impression par laquelle le cachet modèle la cire à son image. Et l'on citait au soutien de cette thèse de nombreux exemples empruntés à la vie courante : le maniement du marteau n'explique-t-il pas chez le forgeron la vigueur du bras droit? la peau ne devient-elle pas calleuse à force de ramer? l'air des montagnes n'élargit-il point la poitrine? le renard que l'on chasse n'acquiert-il pas la ruse comme l'oiseau la crainte? le froid des régions polaires n'active-t-il pas la combustion? Ces modifications prennent aujourd'hui le nom d'*adaptations;* elles veulent que toute propriété du milieu environnant à laquelle s'ajuste la nature de l'animal soit considérée comme la cause même de cet ajustement. La « relation intérieure »,

pour emprunter l'expression de Spencer, « se conforme » à sa propre cause efficiente.

Le premier acte de Darwin a consisté à montrer que l'adaptation directe ne produit que des modifications insignifiantes ; la plupart des modifications sont dues en effet à une action moléculaire intérieure dont nous ne connaissons rien. Son autre titre de gloire est d'avoir posé en termes exacts le problème de l'influence du milieu visible sur l'animal. Ce problème s'énonce simplement ainsi : le milieu semble-t-il devoir *préserver ou au contraire détruire* l'animal en raison de tel caractère particulier que celui-ci possède en naissant ? En qualifiant ces caractères de « variations accidentelles », Darwin n'entend nullement affirmer qu'ils ne résultent pas d'une loi naturelle. Si l'on fait entrer en compte le système total de l'univers, on découvre assurément entre les causes de ces variations et le milieu visible qui les préserve ou les détruit, quelque lien lointain. Mais du moment que le milieu se trouve parfaitement connu et que son action destructive ou préservatrice est tangible et distincte, on ne saurait, sous peine de susciter en notre entendement fini une confusion inexprimable et de déjouer les espoirs de la science, mêler à ce milieu ambiant des données qui se rattachent à la « production » même des variations, c'est-à-dire à un cycle entièrement disparate et sans commune mesure avec le précédent. Ce cycle comprend en effet les événements antérieurs à la naissance de l'animal, les influences qui agissent sur l'œuf et sur l'embryon, les causes qui déterminent le sexe, la force ou la faiblesse, la santé ou la maladie, la différence du type : quelles sont ces causes?

En premier lieu, elles sont moléculaires et invisibles, par conséquent inaccessibles à l'observation directe. En second lieu, leur action demeure compatible avec toutes les conditions sociales, politiques et

physiques du milieu. Les mêmes parents vivant dans les mêmes conditions environnantes, peuvent successivement donner le jour à un génie, à un idiot ou à un monstre. Les conditions extérieures visibles ne constituent donc point, dans ce cycle, des raisons déterminantes directes; et plus nous examinons la question, plus nous sommes obligés d'admettre que deux enfants issus des mêmes parents doivent leur constitution différente à des causes aussi disproportionnées, par rapport à leurs effets, que l'est ce caillou célèbre des Montagnes Rocheuses par rapport à l'estuaire du Saint-Laurent ou à l'Océan Pacifique, vers lesquels se dirigent les deux gouttes de pluie qu'il a séparées.

La plupart des causes qui agissent dans le domaine physiologique constituent des forces de *détente*, dont l'action consiste simplement à restituer son libre cours à l'énergie accumulée. Elles servent à détruire des états d'équilibre instable, et les résultats qu'elles provoquent dépendent infiniment plus de la nature des éléments bouleversés que de celle de l'agent particulier qui les bouleverse. Soumettez les nerfs d'une grenouille à une expérience galvanique : la décharge musculaire que vous provoquerez sera 70.000 fois plus puissante que sa cause. L'excitation a simplement provoqué ou mis en branle un mouvement qui s'est continué ensuite spontanément, de même qu'une allumette peut déterminer un incendie qui consume une ville entière. Au point de vue qualitatif comme au point de vue quantitatif, l'effet peut être absolument incommensurable avec sa cause. En matière organique, cette propriété apparaît constamment. L'instabilité des composés albuminoïdes déroute les chimistes. Deux spécimens qui semblent extérieurement avoir été traités par des procédés scrupuleusement identiques, se comportent très différemment. Vous n'ignorez point la question des facteurs invisibles de la fermentation; vous savez

que le lait s'aigrit ou se transforme en koumiss, suivant que le ferment d'acide lactique ou au contraire le ferment alcoolique y est introduit en premier lieu, et suivant que l'action de celui-ci devance l'action de celui-là dans le processus de l'opération. Or, lorsqu'on se trouve en présence d'un germe invisible à l'œil nu et que l'on étudie sa tendance à évoluer dans tel ou tel sens, à engendrer un génie ou un imbécile — de même que la goutte d'eau qui perle à un sommet des Montagnes Rocheuses prend la direction de l'Orient ou de l'Occident — n'apparaît-il pas avec évidence que la cause de la déviation qui se produira réside en une région si mystérieuse et si imperceptible, en un ferment si impalpable, en un infinitésimal d'ordre si élevé, que l'on ne saurait même tenter d'en concevoir l'image?

Et dès lors Darwin n'avait-il pas raison de tourner le dos à cette région inconnaissable et de garder soigneusement son problème pur de tout contact avec ces matières? Le succès de son œuvre répond suffisamment à cette question.

Et par là nous arrivons enfin au cœur de notre sujet. Les causes qui expliquent la production des grands hommes font partie d'un domaine entièrement inaccessible à la sociologie. Le philosophe doit accepter les génies comme des données, de même que Darwin accepte les « variations spontanées ». Ces données une fois admises, le problème consiste, pour celui-ci comme pour celui-là, à rechercher en quoi elles peuvent être affectées par le milieu environnant et en quoi ce milieu peut être affecté par elles. Et j'affirme que d'une manière générale, le milieu environnant est exactement, par rapport à l'homme de génie, ce qu'il est par rapport aux « variations » de la philosophie darwiniste. Le milieu a pour principal résultat d'adopter ou de rejeter, de pré-

server ou de détruire, en un mot de *choisir* le grand homme[1]. Et lorsque cette *sélection* est accomplie, il se trouve lui-même modifié par l'homme de génie d'une façon tout à fait originale et particulière; ce dernier agit en effet comme un ferment et change la constitution du milieu de la même manière que la venue d'une espèce géologique nouvelle change l'équilibre de la faune et de la flore dans la région où elle apparaît. Vous avez tous présente à la mémoire l'observation célèbre de Darwin au sujet de l'influence des agglomérations de chats sur la croissance du trèfle. Nous connaissons tous ce qui a été dit des effets du lapin européen en Nouvelle-Zélande, et plusieurs d'entre nous ont pris part, ici même, à la controverse relative au moineau d'Angleterre et à la question de savoir s'il tue surtout les vers rongeurs ou si son importation a pour principal effet de chasser les oiseaux indigènes. De même un grand homme, qu'il soit introduit du dehors comme Clive aux Indes ou Agassiz parmi nous, ou qu'il jaillisse du sol comme Mahomet ou Franklin, détermine une réorganisation plus ou moins étendue des rapports sociaux préexistants.

Les transformations d'une société, d'une génération à l'autre, dérivent donc en général, directement ou indirectement, des actes accomplis ou de l'exemple donné par des individus; le génie de ceux-ci se trouve si bien adapté aux réceptivités du moment, et leur autorité accidentelle si judicieuse, qu'ils deviennent des ferments, des impulsions premières, des créateurs d'un précédent ou d'une mode, des centres de corruption, ou qu'ils détruisent d'autres agents dont le libre essor eût conduit la société dans une tout autre voie.

Ce pouvoir de l'initiative individuelle apparaît cons-

1. On peut dire également que, dans une certaine mesure, le milieu façonne l'homme à nouveau par son influence éducative, et ceci constitue une différence considérable entre la sociologie et la zoologie. Mais je néglige pour le moment — sauf à y revenir incidemment — ce côté de la question, pour insister sur des caractères plus importants.

tamment dans la vie journalière; et l'histoire des grands chefs fournit à cet égard, sur une échelle plus vaste, des exemples analogues. En interprétant l'inconnu par le connu, et en rassemblant les seules causes de modifications sociales que nous puissions observer directement, nous ne faisons qu'appliquer la méthode du sens commun d'un Lyell, d'un Darwin ou d'un Whitney. Les sociétés d'hommes sont exactement semblables aux individus, en ce que ceux-ci comme celles-là présentent à n'importe quel moment donné des possibilités ambiguës de développement. La question de savoir si un jeune homme s'adonnera aux affaires ou aux fonctions publiques dépend d'une décision qui doit intervenir avant un jour déterminé; dès qu'il a accepté la situation qui lui est offerte dans quelque bureau, dès qu'il se trouve *engagé*, les habitudes et les connaissances de l'autre carrière — qui lui semblait auparavant si proche — cessent d'être comptées au nombre des possibilités. Dans les premiers temps, il peut encore se demander parfois si le *moi* qu'il a tué en cette heure décisive n'eût pas été le meilleur des deux; mais avec les années, de telles questions expirent d'elles-mêmes, et l'autre *moi*, autrefois si vivant, pâlit et devient plus immatériel qu'un songe. Il n'en va pas autrement avec les nations. Elles peuvent être « engagées » par leurs rois ou leurs ministres dans la paix ou la guerre, par leurs généraux dans la victoire ou la défaite, par leurs prophètes dans telle ou telle religion, par différents génies dans la gloire artistique, scientifique ou industrielle. Une guerre est un véritable point de bifurcation des possibilités futures. Quelle qu'en soit l'issue, l'acte qui la déclare marque le début d'une politique nouvelle. De même une révolution ou un grand événement civique exercent une influence déviatrice dont les effets s'élargissent avec le cours des siècles. Les sociétés obéissent à leurs idéals, et il suffit d'un succès accidentel pour

fixer un idéal comme d'un échec accidentel pour le flétrir.

L'Angleterre posséderait-elle aujourd'hui son idéal « impérialiste » si un jeune garçon du nom de Robert Clive s'était suicidé à Madras comme il avait tenté de le faire ? Serait-elle à présent le radeau qui charrie les affaires européennes[1] si le pouvoir eût échu à un Frédéric le Grand au lieu d'être recueilli par une Victoria, et si Bentham, Mill, Cobden et Bright fussent nés en Prusse? Assurément l'Angleterre a conservé aujourd'hui, par rapport aux autres nations, sa valeur intrinsèque ; il n'existe point sur le globe une aussi belle accumulation de substance humaine. Mais en Angleterre cette substance a perdu sa forme féconde, tandis qu'elle l'a acquise en Allemagne. Ce sont les grands chefs qui façonnent une nation. L'Angleterre ferait-elle entendre ses plaintes et ses hésitations, « laissant je ne veux pas côtoyer je voudrais », désirant conquérir mais ne point combattre, si son idéal avait été fixé au cours de ces dernières années par une succession d'hommes d'Etat doués d'une véritable autorité personnelle et groupant leurs efforts vers une même direction? N'aurait-elle pas, bien au contraire, pour son malheur ou son bonheur, embrassé délibérément une route déterminée? Et si Bismarck était mort au berceau, les Allemands se contenteraient encore de passer à leurs propres yeux pour une race de savants à lunettes et d'herbivores politiques, et aux yeux des Français pour « ces bons, ces naïfs Allemands ». Bismarck leur a montré, à leur grand étonnement, qu'ils étaient capables de s'adonner à un jeu beaucoup plus vivant. Cette leçon demeurera gravée dans leur mémoire, et en dépit des vicissitudes de l'avenir, rien n'effacera les traces de l'ini-

[1] Le lecteur voudra bien se rappeler que cet essai date de 1880.

tiative bismarckienne qui s'est principalement manifestée entre 1860 et 1873.

Il faut admettre en tout cas l'influence de l'homme de génie, en tant qu'agent de fermentation, comme un des facteurs de l'évolution sociale. La société *peut* évoluer de diverses manières ; la présence accidentelle de tel ou tel ferment *fixera* la direction effective de cette évolution. Le perroquet possède le pouvoir d'imiter la parole humaine, mais ce don ne se développe point sans le concours d'une personne. Il en est de même des individus. Il faut qu'un Rembrandt nous apprenne à apprécier le contraste de la lumière et de l'ombre, qu'un Wagner nous initie à certains effets mélodiques ; Dickens donne l'impulsion à notre sentimentalité, Ward à notre humour ; Emerson nous éclaire d'une nouvelle lumière morale. Mais il en est de cela comme de l'œuf de Christophe Colomb. « Tous peuvent produire les fleurs, maintenant que tous se sont procuré les graines ». Et si ma thèse est vraie des individus qui composent la communauté, comment pourrait-elle être fausse de la communauté prise en bloc? Montrez-lui la route à prendre, et elle s'y engagera ; sinon, elle ne la découvrira jamais d'elle-même. Et il s'en faut de beaucoup que la route soit tracée à l'avance. Une nation peut obéir à l'impulsion alternative de différents hommes de génie et demeurer cependant vivante et prospère, de même qu'un homme peut embrasser l'une quelconque de plusieurs carrières. Seule la nature de cette prospérité peut différer.

Mais cette indétermination n'est pas absolue. Tout « homme » ne convient pas à toute « heure ». Il existe à cet égard des incompatibilités. Un génie donné peut naître trop tôt ou trop tard. Pierre l'Ermite serait envoyé aujourd'hui dans un asile d'aliénés. Un John Mill au xe siècle aurait passé inaperçu. Il faut à Cromwell et à Napoléon leurs révolutions, à

Grant sa guerre civile. Un Ajax ne connait pas la gloire à une époque de fusils à longue portée; et, pour citer en termes différents un exemple cher à Spencer, qu'aurait fait un Watt chez un peuple auquel aucun génie précurseur n'aurait appris à fondre le fer ou à manier le tour?

Maintenant il importe de noter que l'incompatibilité d'un génie donné avec son milieu provient généralement de ce que la communauté a été détournée de la sphère d'influence de celui-ci par l'apparition antérieure d'un génie de caractère différent. Un Pierre l'Ermite ne saurait succéder à un Voltaire; le protestantisme ne saurait se généraliser en France après un Charles IX et un Louis XIV; après l'école de Manchester, le succès d'un Beaconsfield ne peut être qu'éphémère; après un Philippe II, un Castelar ne peut faire que peu de progrès, et ainsi de suite. Chaque bifurcation diminue par certains côtés un champ d'action et limite pour l'avenir les angles de déviation possibles. Une communauté est quelque chose de vivant, et à cet égard le professeur Clifford dit fort justement : « les choses vivantes ont ceci de particulier que non seulement elles varient sous l'influence des circonstances environnantes, mais que toute modification qu'elles subissent est retenue par l'organisme et s'y agrège pour ainsi dire, de manière à servir de fondement à des actions futures. Si vous détournez un arbre de sa croissance naturelle de façon à obtenir un tronc tordu, tout ce que vous ferez plus tard pour le redresser n'effacera pas les traces de cette déviation; elle est absolument indélébile, elle est devenue partie intégrante de la nature de l'arbre... Prenez un bloc d'or, fondez-le et laissez-le refroidir,... l'examen de ce bloc ne révèlera jamais le nombre des manipulations analogues qu'il a subies aux âges géologiques ou même au cours de ces dernières années. Coupez au contraire le tronc d'un

chêne, et le nombre des cercles que vous apercevrez autour du cœur vous dira combien de fois les gelées de l'hiver l'ont rendu veuf, et combien de fois les chaleurs de l'été l'ont rappelé à la vie. Un être vivant doit toujours contenir en lui-même non seulement sa propre histoire mais encore celle de tous ses ancêtres » [1].

Tous les peintres accorderont que chaque touche nouvelle tend à modifier le sens d'un tableau et sert de fondement à celles qui suivront. Tout écrivain qui prétend récrire un morceau se heurte à l'impossibilité d'utiliser l'une quelconque des pages précédemment composées; le nouveau début a exclu la possibilité d'employer les phrases et les transitions antérieures, tout en créant des possibilités infinies de phrases nouvelles, dont aucune cependant n'est complètement déterminée à l'avance. De même le milieu social passé ou présent exclut par avance certains modes d'action de l'individu; mais il est impuissant à définir d'une manière positive la nature des apports individuels qu'il accueillera [2].

L'évolution sociale apparaît ainsi comme la résultante de l'action réciproque de deux facteurs distincts : l'individu, dont les apports particuliers dérivent du jeu de certaines forces physiologiques et infra-sociales, mais qui conserve entre ses mains toute sa puissance d'initiative et de création; et, d'autre part, le milieu social avec son pouvoir d'adopter ou de rejeter l'individu et ses présents tout à la fois. Ces deux facteurs sont essentiels à toute modification. Sans l'impulsion de l'individu, la communauté

1. *Lectures et essais*, I, 82.

2. M. Grant Allen lui-même, dans un article dont je citerai des passages, admet qu'une famille donnée dont les descendants évolueraient vers le type noir s'ils étaient soumis aux seules influences géographiques de Tombouctou, conserverait très probablement les caractères de la race blanche si on la laissait subir pendant très longtemps l'action de la région de Hambourg avant de la transplanter à Tombouctou.

demeure stagnante; et cette impulsion s'éteint sans la sympathie de la communauté.

Toutes ces considérations ne dépassent pas les suggestions du simple bon sens. Ceux qui voudraient savoir comment les développe un homme de génie, devraient lire *Physique et Politique*, de Bagehot, ce précieux petit ouvrage qui, à mon avis, traduit très complètement, et de la manière la plus vivante, le processus du développement et des modifications des choses concrètes, et écarte avec le même soin toute prétention à une pseudo-philosophie de l'évolution. Mais il existera toujours des esprits pour lesquels ces conceptions paraîtront personnelles et étroites, et alliées à un anthropomorphisme depuis longtemps discrédité dans les autres domaines de la connaissance. L'individu périt, diront-ils, tandis que le monde acquiert une importance toujours plus grande; et chez un Buckle, un Draper et un Taine, personne n'ignore à quel point le mot « monde » en est arrivé à devenir à peu près synonyme du mot *climat*. Nous connaissons tous également la controverse qui oppose les partisans d'une « science de l'histoire » à ceux qui refusent d'admettre des « lois nécessaires » partout où les sociétés humaines sont en jeu. Spencer, notamment, attaque vigoureusement la théorie du « grand homme » en histoire :

Le développement des sociétés par l'action des grands hommes peut parfaitement s'admettre tant qu'on s'en tient aux notions générales sans chercher à les particulariser. Mais si, mécontents du vague, nous demandons que nos idées soient serrées de près et définies avec exactitude, nous découvrons que cette hypothèse est profondément incohérente. Si, au lieu de nous en tenir à cette explication du progrès social par l'action du grand homme, nous faisons un pas de plus et demandons d'où vient le grand homme, nous trouvons la théorie complètement en défaut. Il y a deux réponses possibles à cette question : ou l'origine du grand homme est surnaturelle, ou bien elle est naturelle. Dans le premier cas, c'est un dieu en mission et nous retombons dans le principe théocratique —

ou plutôt nous n'y retombons pas du tout... Cette solution est-elle inacceptable? Alors l'origine du grand homme est naturelle; et cela admis, il faut le classer sans hésitér avec tous les autres phénomènes de la société qui lui a donné naissance, parmi les produits des états antérieurs de cette société. Au même degré que toute la génération dont il forme une petite partie — au même degré que les institutions, la langue, les sciences et les mœurs — au même degré que la multitude des arts et que leurs applications, il n'est qu'une *résultante*... Vous êtes forcé d'admettre que la genèse du grand homme dépend des longues séries d'influences complexes qui ont produit la race au milieu de laquelle il apparaît, et l'état social auquel cette race est lentement parvenue... Avant qu'il puisse refaire sa société, il faut que sa société l'ait fait lui-même. Tous les changements dont il est l'auteur immédiat ont leurs causes principales dans les générations dont il descend. S'il existe une explication vraie de ces changements, il faut la chercher dans cet agrégat de conditions dont sont sortis et les changements et l'homme[1].

Reprocher le caractère vague de leur croyance à ceux qui reconnaissent le pouvoir d'initiative des grands hommes, ne manque point, à mon avis, d'une certaine impudence.

Supposez que j'attribue largement à l'exemple donné par J. S. Mill la modération singulière qui distingue aujourd'hui en Angleterre les discussions sociales, politiques et religieuses, et qui contraste si vivement avec la bigoterie et le dogmatisme d'il y a soixante ans. Il se peut que mon hypothèse soit inexacte quant aux faits, mais il est certain, en tout cas, que je « cherche à particulariser » le problème », loin de « m'en tenir aux notions générales ». Et si Spencer m'affirme que les phénomènes en question ne dérivent nullement d'une influence personnelle, mais de l' « agrégat de conditions » et des « générations » dont descendent Mill et ses contemporains, en un mot, de l'ordre entier des choses passées, c'est à lui-même assurément et non point à moi que l'on pourrait reprocher de se « contenter du vague ».

1. *Introduction à la Science sociale*, édition française, pages 34 à 36.

Il est de fait que la méthode sociologique de Spencer est identique à celle par laquelle on invoquerait le zodiaque pour rendre compte de la chute du moineau, et un dîner de treize convives pour expliquer la mort de l'un d'eux. Elle possède une valeur scientifique à peine supérieure à celle de la méthode orientale, qui consiste à résoudre tous les problèmes par le truisme irrécusable : « Dieu est grand ». Nous autres Occidentaux, nous nous refusons depuis longtemps à nous rejeter sur les dieux là où nous pouvons trouver un principe d'explication plus rapproché de nous, et cette attitude nous paraît distinguer l'intelligence féconde d'avec l'intelligence stérile.

Croire que la cause de toutes choses doit être cherchée dans ses antécédents, voilà le point de départ, le postulat initial, et non point le terme, la consommation de la science. Si celle-ci doit nous faire sortir du labyrinthe par l'orifice même par où nous y sommes entrés il y a quelque trois ou quatre mille ans, il ne valait guère la peine de nous être attachés à ses pas dans l'obscurité. S'il existe quelque chose d'humainement certain, c'est que la société proprement dite du grand homme « ne fait *pas* celui-ci avant d'être refaite par lui ». Ce qui fait le grand homme, ce sont des forces physiologiques qui ont autant et aussi peu de rapport avec les conditions sociales, politiques, géographiques et anthropologiques, que l'état du cratère du Vésuve avec le vacillement du gaz qui m'éclaire lorsque j'écris. Spencer prétendrait-il que les influences sociologiques ont toutes convergé vers Stratford-sur-Avon, le 28 avril 1564, de manière qu'un Shakespeare, avec toutes ses particularités mentales, dût y naître, — de même que la pression extérieure de la mer détermine dans un bateau une voie d'eau de forme particulière? Et entend-il affirmer que si le même Shakespeare était mort du choléra infantile, une autre mère, à Stratford-sur-Avon, devait nécessairement

mettre au monde un duplicata du grand homme pour restaurer l'équilibre social, — comme la même voie d'eau réapparaît, en dépit de l'éponge, aussi longtemps que le niveau extérieur demeure inchangé? Ici, comme ailleurs, il est très difficile, au milieu des conceptions vagues de Spencer, de démêler exactement le sens de sa pensée.

Nous possédons cependant en la personne de son disciple, M. Grant Allen, un philosophe qui lève à cet égard tous nos doutes. Cet auteur très informé, suggestif et brillant, a publié dans le *Gentleman's Magazine*, deux articles où il maintient que les individus ne possèdent aucune initiative dans la détermination des modifications sociales.

La différence qui sépare deux nations, dit-il, qu'il s'agisse du domaine de l'intelligence, du commerce, de l'art, de l'éthique, ou de leur constitution générale, dépend, en définitive, non point de quelque mystérieuse propriété de la race, de la nationalité, ni de toute autre abstraction inconnue et inintelligible, mais simplement et uniquement des circonstances physiques auxquelles ces nations sont exposées. S'il est reconnu — ce qui est le cas — que la France est nettement distincte de la Chine et la population de Hambourg de celle de Tombouctou, alors ces différences notoires et visibles sont entièrement imputables à la position géographique des diverses races. Si les êtres implantés à Hambourg s'étaient établis à Tombouctou, rien ne les distinguerait aujourd'hui des nègres à moitié barbares qui habitent cette métropole de l'Afrique centrale[1]; et si la population qui s'est installée à Tombouctou avait élu domicile à Hambourg, elle apparaîtrait aujourd'hui sous les espèces de marchands à peau blanche vendant bruyamment un xérès

1. Assertion tout à fait inexacte alors même que ces êtres seraient du même sang que les nègres ! Le facteur géographique disparaît complètement devant le facteur ancestral. La différence entre l'action de Hambourg et celle de Tombouctou sur les divergences définitives de deux races, ne compte pas auprès de la différence de constitution qui a séparé leurs ancêtres et qui conserve toute son importance alors même qu'elle serait invisible à l'œil nu, comme elle l'est chez deux frères jumeaux. Dans la race la plus homogène, on ne saurait découvrir deux couples si identiques qu'ils puissent, une fois exposés à un même milieu, engendrer deux lignées identiques. La divergence, imperceptible au point de départ, s'accroît avec chaque génération, et finit par donner des produits entièrement dissemblables.

contrefait et un porto indigeste... L'agent de modification doit être cherché dans les conditions géographiques générales et permanentes de la terre et de l'onde;... ce sont elles qui ont communiqué une forme nécessaire et inévitable aux caractères et à l'histoire de chaque nation... Nous ne saurions considérer aucune nation comme un agent actif de différenciation à l'égard d'elle-même. Seules les circonstances environnantes peuvent produire de ce côté quelque résultat[1]. Toute autre hypothèse soustrairait l'entendement humain à la loi universelle de causalité. Il n'y a ni caprice ni impulsion spontanée dans les efforts de l'homme. Ses goûts et ses inclinations mêmes *doivent* résulter des causes environnantes[2].

Ailleurs, le même auteur, à propos de la culture grecque, écrit encore :

Elle fut absolument et sans réserve le produit de l'Hellade géographique agissant sur un facteur donné, à savoir sur un cerveau aryen pur de toute modification... Pour moi, je considère comme une proposition évidente par elle-même que rien ne peut différencier deux groupes de personnes en dehors des *conditions physiques* auxquelles elles sont soumises, conditions qui comprennent, bien entendu, les rapports de lieu et de temps qui existent entre elles et les autres groupements. Toute autre hypothèse équivaudrait à nier la loi primordiale de causalité. Supposer que l'entendement puisse se modifier lui-même, c'est supposer qu'il puisse être modifié sans cause[3].

Cette crainte perpétuelle de voir violer la loi de causalité universelle sous prétexte que nous refusons d'adopter une forme de causalité débitée par une école particulière, nous remplit d'impatience. De tels écrivains sont incapables d'imaginer une alternative. Pour eux, pas de *tertium quid* entre le milieu extérieur et le miracle. *Aut Cæsar aut nullus !* ou le spencérisme, ou le catéchisme !

Si M. Allen entend par « conditions physiques »,

1. Ces deux phrases nient dogmatiquement l'existence d'un cycle physiologique de causalité relativement indépendant.

2. *Comment se crée une nation*, article publié dans le *Gentleman's Magazine* en 1878, et réimprimé dans le numéro de Décembre de la même année du *Popular Science Monthly Supplement*.

3. *Hellas*, article publié dans le *Gentleman's Magazine* en 1878 et réimprimé dans le *Popular Science Monthly Supplement*, Septembre 1878.

comme il le prétend, le cycle extérieur de la nature visible et de l'homme, sa proposition, du point de vue physiologique, est simplement faussé. Car à l'apparition d'un génie, l'esprit d'une nation se modifie « lui-même » en vertu de causes appartenant au cycle invisible et moléculaire. Que si au contraire M. Allen traduit par « conditions physiques » l'ensemble de la nature, son assertion, même vraie, se ramène à cette vague profession de foi asiatique qui, en soumettant toutes choses à la fatalité, ne se pique certes ni d'être très moderne, ni d'être très scientifique.

Et comment un penseur aussi averti que M. Allen a-t-il pu omettre en ces matières de distinguer entre les conditions *nécessaires* et les conditions *suffisantes* d'un résultat donné ? Il se peut que les relations commerciales de l'Hellade avec l'univers, telles que les permettait la situation géographique du pays, aient constitué une condition nécessaire de l'intelligence versatile de ses habitants ; mais si l'on prétend qu'elles ont constitué à cet égard une condition suffisante, d'où vient que les Phéniciens n'aient point dépassé les Grecs en intelligence ? Un milieu géographique ne saurait produire un type mental déterminé ; il ne peut que favoriser certains types produits accidentellement et contrarier le développement de certains autres. Je répéterai une fois de plus que sa fonction se réduit à opérer une sélection, et à déterminer les éléments qui doivent subsister en éliminant ceux qui sont incompatibles avec les premiers. Des habitudes d'imprévoyance seraient incompatibles avec le milieu arctique : mais que les habitants de ces régions joignent à leur amour de l'épargne le caractère pacifique de l'Esquimau ou l'humeur belliqueuse du Scandinave, il ne faut voir là, dans la mesure où le climat entre en jeu, qu'un simple accident. Les évolutionnistes ne doivent pas oublier que si nous

sommes tous pourvus de cinq doigts, ce n'est pas que quatre ou six doigts ne nous eussent convenu tout aussi bien ; mais il s'est *trouvé* simplement que le premier vertébré d'une classe supérieure à celle des poissons en a possédé cinq ; d'autres qualités — nous ignorons lesquelles — ont assuré le prodigieux succès de sa postérité, et ont remorqué à leur suite cette particularité qui subsiste encore, bien qu'elle ne présente rien d'essentiel.

Il en est ainsi de beaucoup de particularités sociales. La question de savoir laquelle de celles-ci sera remorquée par le petit nombre de caractères qu'exige le milieu, est liée à la question des accidents physiologiques qui peuvent surgir parmi les individus. M. Allen prend l'engagement de démontrer sa thèse en détail par des exemples tirés de la Chine, de l'Inde, de l'Angleterre, de Rome, etc. Je n'hésite pas à prédire que toutes ces nations ne le conduiront pas plus loin que ne l'a fait la Grèce. Il apparaîtra sur la scène quand le rideau aura été baissé, et il montrera, ce qui va de soi, que les qualités développées par chaque race n'étaient pas incompatibles avec leur milieu. Mais il omettra complètement de prouver qu'elles aient été les seules nécessaires et les seules possibles.

Les naturalistes savent assez quelles formes indéterminées peut revêtir l'accord de la faune avec son milieu. Un animal peut améliorer de beaucoup de manières ses chances d'existence : il peut se développer dans l'eau, sur les arbres ou sous terre ; devenir petit et léger ou volumineux et massif ; épineux, cornu, visqueux ou venimeux ; plus timide ou plus belliqueux ; plus rusé ou plus fécond ; plus apte à l'existence solitaire ou à faire partie d'un troupeau ; et chacune de ces adaptations — et bien d'autres encore — peut s'accommoder chez lui des milieux les plus différents.

Ceux qui ont lu A.-R. Wallace se rappelleront le

passage de son « Archipel Malais » où ces considérations sont remarquablement mises en lumière :

Bornéo présente une étroite ressemblance avec la Nouvelle-Guinée, non seulement par sa vaste superficie et par l'absence de volcans, mais par la variété de sa structure géologique, l'uniformité de son climat et l'aspect général de la végétation forestière qui recouvre sa surface; les Moluques forment le pendant des Philippines par leur structure volcanique, leur fertilité extrême, leurs forêts luxuriantes et leurs tremblements de terre fréquents; et Bali, avec l'extrémité Est de Java, possède un climat presque aussi sec et un sol presque aussi aride que Timor. Cependant, entre ces groupes d'îles qui se correspondent, qui semblent construites sur un même modèle, soumises au même climat et baignées par les mêmes mers, on découvre les plus grands contrastes dès que l'on compare leur faune. Nulle part la vieille théorie suivant laquelle les différences ou les similitudes des formes d'existence correspondraient et seraient dues dans chaque pays à des différences et à des similitudes physiques inhérentes à ces contrées elles-mêmes, ne se heurte à une contradiction aussi directe et aussi palpable. Borneo et la Nouvelle-Guinée qui, au point de vue physique, sont aussi semblables que possible, se trouvent, au point de vue zoologique, aussi loin l'une de l'autre que les deux pôles; pendant que l'Australie, avec ses vents secs, ses plaines découvertes, ses déserts rocheux, et son climat tempéré, produit cependant des oiseaux et des quadrupèdes proches parents de ceux des forêts chaudes, humides, luxuriantes, qui recouvrent toutes les plaines et les montagnes de la Nouvelle-Guinée.

On aperçoit par là que des milieux physiques et géographiques similaires peuvent se concilier avec l'existence d'animaux très différents, et que les mêmes animaux peuvent s'accommoder de milieux géographiques très divers. Un écrivain particulièrement distingué, E. Gryzanowski, tire le meilleur parti de la même thèse qu'il appuie sur l'exemple de la Sardaigne et de la Corse :

Ces deux îles sœurs, dit-il, placées au milieu même de la Méditerranée, à distance sensiblement égale des centres de la civilisation latine et néo-latine, à la portée des Phéniciens, des Grecs, des Sarrasins, possédant une ligne de côtes supérieure à un millier de milles, dotées d'avantages évidents et attrayants,

recélant des sources cachées de richesses agricoles et minérales, sont demeurées cependant inconnues, méprisées et certainement négligées pendant les trente siècles de l'histoire de l'Europe... Ces îles possèdent des dialectes, mais pas de langue propre; des souvenirs de batailles, mais point d'histoire; des coutumes, mais point de lois; la vendetta, mais point de justice; des besoins et des ressources, mais aucun commerce; des chantiers et des ports, mais pas de marine marchande; des légendes, mais nulle poésie; de la beauté, mais aucun art. Et, il y a vingt ans, on pouvait encore y découvrir des universités, mais nul étudiant... Que la Sardaigne, avec toute sa barbarie pittoresque et son atmosphère de sensibilité, n'ait jamais produit un seul artiste, voilà assurément un phénomène presque aussi étrange que sa barbarie même... Tout auprès du foyer de la civilisation moderne, à l'endroit même qu'un géographe *a priori* désignerait comme l'emplacement le plus favorable au progrès matériel et intellectuel, commercial et politique, ces deux sœurs si singulières ont dormi leur sommeil séculaire [1].

L'auteur compare ensuite la Sardaigne avec la Sicile sur quelques points de détail. Tous les avantages matériels sont en faveur de la Sardaigne, « et la population sarde, issue d'ancêtres plus mêlés que ceux de la race anglaise, semblait devoir prétendre à de plus hautes destinées que la Sicile ». Or l'histoire passée de la Sicile a précisément été brillante à l'extrême, et son commerce actuel est important. Le Dr Grysanowski possède sa théorie personnelle sur la torpeur historique de ces deux îles favorisées. Il attribue leur stagnation à l'absence continue de toute autonomie politique, à la domination ininterrompue d'une puissance continentale. Je ne discuterai pas cette théorie, mais si ces contrées n'ont jamais acquis l'autonomie, cela tient, à mon avis, à ce qu'elles n'ont jamais engendré un individu dont le patriotisme et les aptitudes aient pu communiquer à ses concitoyens un sentiment d'amour-propre national, d'ambition, et d'aspiration à une vie indépendante. Il paraît vraisem-

1. *North American Review*, vol. CXIII, p. 318 (octobre 1871).

blable que les Corses et les Sardes soient d'aussi bonne étoffe que leurs voisins ; mais le meilleur fagot ne saurait flamber sans qu'on y applique une torche et il semble qu'en l'espèce les torches appropriées aient fait défaut[1].

L'homme de génie apparaît partout à l'état sporadique. Mais une communauté ne saurait vibrer de part en part d'une vie intensément active sans l'accumulation et la succession rapide d'une série de grands hommes. C'est pourquoi les grandes époques sont si rares ; c'est pourquoi la floraison subite de la Grèce, de la Rome antique, de la Renaissance, demeure un

1. Je sais que dans ce qui va suivre (mais non dans ce qui précède) je me trouverai en désaccord avec M. Galton, dont les enquêtes laborieuses sur l'hérédité du génie m'inspirent le plus grand respect. M. Galton incline à penser qu'un génie, dans l'ordre intellectuel ou passionnel, est tenu de se faire jour de lui-même indépendamment des circonstances extérieures ; une race donnée doit nécessairement engendrer un nombre égal de génies de chaque degré dans une période égale de temps ; une race inférieure ne saurait donner naissance à un grand nombre de génies de grande classe, etc. L'auteur considérerait, je pense, comme radicalement fausse l'hypothèse que je vais proposer et qui vise l'apparition fortuite et simultanée de plusieurs grands hommes créant une grande époque, ou leur absence fortuite en certains lieux et à certains moments (en Sardaigne notamment, ou à Boston de nos jours). J'ai peine à croire cependant qu'il rende justice aux conditions très complexes de l'éclosion *effective* des génies, et aux circonstances qui masquent pendant de longues périodes les moyennes physiologiques de production, soit que certains génies périssent accidentellement dès leur enfance, soit que d'autres n'aient pas trouvé à s'employer. Je doute qu'il ait raison de prétendre que le génie *intellectuel*, comme le meurtre, « demande à se manifester au dehors ». Certains types, assurément, ne sauraient être étouffés, et l'on imagine difficilement un Voltaire, un Shelley, un Carlyle, menant à une époque quelconque une vie sourde et végétative. Mais prenez M. Galton lui-même, prenez son cousin Darwin, prenez Spencer : je conçois le plus naturellement du monde qu'à une autre époque ces trois hommes aient pu mourir « avec toute leur musique au dedans d'eux-mêmes », et que seuls leurs amis aient aperçu en eux des hommes d'un caractère et d'un jugement vigoureux et original. Le point de départ de leur célébrité effective réside dans l'accident qui a procuré à chacun d'eux une tâche vaste, brillante, suffisamment appropriée à ses passions et à ses forces pour en faciliter l'expansion. Leur cas paraît semblable à celui des Washington, des Cromwell, des Grant, qui n'ont eu qu'à s'élever à la hauteur d'une circonstance. En dehors de cela, et en ce qui concerne les génies transcendants, dont le nombre est infime, j'incline fortement à penser que leur apparition échappe à tout calcul de moyenne ; il se peut, en d'autres termes, que deux ou trois d'entre eux naissent à la fois, de même que vous logez deux ou trois balles consécutives au centre de la cible. Prenez des époques plus vastes et des tirs plus nombreux, ces résultats exceptionnels paraîtront mieux répartis.

véritable mystère. La brise chaude doit souffler sans interruption pour que la température ne se refroidisse point. Alors la masse de la nation devient incandescente et dégage la même chaleur longtemps après que la cause génératrice de celle-ci a disparu. On s'étonne souvent qu'en ces périodes anormales non seulement la population vive d'une vie plus intense, mais que les génies individuels soient particulièrement abondants. Ce mystère est aussi profond que la question de savoir pourquoi les grands cours d'eau traversent les grandes villes. Il est exact que les grandes fermentations populaires éveillent et adoptent un des nombreux génies qui, en des temps plus calmes, n'aurait eu aucune chance de s'employer. Mais il faut de plus un concours exceptionnel de génies à une certaine époque pour que cette fermentation elle-même puisse commencer. Cette simultanéité est assez improbable pour que de telles périodes apparaissent rarement et pour qu'elles revêtent, en tout cas, un aspect exceptionnel.

Il est absurde en conséquence de parler de « lois historiques » comme d'une chose inévitable que la science n'aurait qu'à constater et dont chacun pourrait prédire les conséquences sans pouvoir les écarter ni les modifier. En effet, les lois mêmes de la physique sont conditionnelles et supposent un *si*. Le physicien ne dit pas : « l'eau entrera en ébullition », mais simplement : « l'eau entrera en ébullition si elle est placée au-dessus du feu ». De même le sociologue peut prédire tout au plus que *si* un homme de génie d'une certaine classe montre le chemin à la société, celle-ci le suivra certainement. On pouvait dès longtemps annoncer sans hésitation que l'Italie et l'Allemagne atteindraient à une unité stable si quelqu'un pouvait réussir à mettre en mouvement le processus nécessaire à cet effet. Mais on ne pouvait prédire par contre que le *modus operandi* qui s'est réalisé dans

les deux cas, revêtirait la forme d'une souveraineté absolue plutôt que celle d'une fédération, parce qu'aucun historien n'aurait pu calculer les caprices de la naissance et de la fortune qui au même moment ont communiqué une autorité aussi considérable à trois individus aussi particuliers que Napoléon III, Bismarck et Cavour. Il en est de même de notre propre politique : on peut, dès maintenant, affirmer le triomphe de ceux que vous qualifiez d'indépendants, de réformateurs ou de tout autre nom, mais nul historien ne saurait dire si le résultat sera obtenu par la continuation de la politique républicaine ou par l'accession au pouvoir d'un parti nouveau édifié sur les ruines des deux factions en présence. Il est certain que ce mouvement de réforme progresserait plus en un an, s'il était dirigé par un chef compétent, qu'il ne l'a fait pendant dix ans en l'absence de tout chef. Qu'un grand citoyen, resplendissant de tous les talents civiques, devienne le candidat de ce parti : doutez-vous qu'il nous conduise à la victoire ? Mais nous autres qui soupirons après sa venue, qui aimerions à l'adopter et à le soutenir, nous ne pouvons agir sans lui, ni faire quoi que ce soit pour l'amener à la lumière [1].

Pour conclure : la conception évolutionniste de l'histoire, lorsqu'elle nie l'importance vitale de l'initiative individuelle, est absolument vague et antiscientifique; elle nous fait retomber du déterminisme scientifique moderne au fatalisme oriental le plus ancien. La leçon qui ressort de notre analyse (même en admettant l'hypothèse entièrement déterministe dont nous sommes partis) contient un appel des plus vigoureux à l'énergie individuelle. Même la résistance

1. Depuis que ces lignes ont été écrites, le président Cleveland a répondu dans une certaine mesure à ces aspirations. Mais s'il eût possédé certaines autres qualités dont il n'a point encore fait preuve, son influence n'eût-elle pas été plus décisive encore ? (18 6.)

opiniâtre des conservateurs réactionnaires à l'égard des modifications sociales dont ils ne peuvent espérer l'entière destruction, trouve dans les faits sa justification et son efficacité. Le conservateur retarde le mouvement, il le fait légèrement dévier par les concessions qu'il arrache, il permet une transaction momentanée qui tient compte de sa propre inertie et des succès de ses adversaires; il entretient, en résumé, une action latérale constante qui, sans diriger le mouvement, lui imprime cependant vers la droite ou vers la gauche une inclinaison sensible que celui-ci ne possédait pas spontanément.

Je passe maintenant à la dernière division de mon sujet, aux effets du milieu environnant sur l'évolution *mentale*. Après tout ce que je viens de dire, la concision me sera permise. C'est ici ou jamais que l'on pourrait à première vue affirmer avec une certaine école que l'entendement est passivement plastique et qu'il reçoit d'un milieu actif la forme comme l'ordre de ses conceptions; que tout progrès mental, en d'autres termes, résulte d'une série d'adaptations au sens que nous avons défini. Nous savons quelle vaste part de nos richesses mentales est faite d'expériences remémorées et non raisonnées. Tout le domaine de nos habitudes et de nos associations par contiguïté appartient à cette catégorie et il en est de même du domaine entier des conceptions abstraites qui nous furent enseignées avec notre langue natale. Bien plus, il y a quelque raison de croire que l'ordre des « relations extérieures » expérimentées par l'individu peut lui-même déterminer l'ordre dans lequel les caractères généraux qui y sont contenus peuvent être aperçus et extraits par l'entendement[1]. En outre, les plaisirs et

1. C'est-à-dire que si certain caractère général se trouve fréquemment répété dans une expérience extérieure et entouré d'un grand nombre d'éléments concomitants variables et contrastant violemment avec lui, l'entendement le détachera plus rapidement que si les éléments associés étaient invariables et monotones.

les avantages qu'offrent certaines parties du milieu ambiant, comme les peines et les dommages que d'autres occasionnent, déterminent la direction de notre intérêt et de notre attention et fixent ainsi les points où les expériences mentales commencent à s'accumuler. Il semblerait en conséquence qu'il ne restât aucune place pour l'action de quelque autre agent ; que l'utile distinction que nous avons admise entre les « variations spontanées », comme génératrices des formes nouvelles, et le milieu ambiant, comme agent de préservation ou de destruction de ces formes, fût sans objet en matière de progrès mental ; qu'en un mot, notre parallèle entre l'évolution sociale et le darwinisme dût s'arrêter ici et que Spencer eût parfaitement raison d'assigner à l'intelligence la loi fondamentale qu'il énonce ainsi : « La cohésion des états psychiques est proportionnée à la fréquence avec laquelle sont liés dans l'expérience les phénomènes extérieurs correspondants »[1].

En dépit de tous ces exemples, je n'hésite pas un instant à conserver énergiquement ici encore la distinction darwiniste. Je maintiens que les faits précités appartiennent tous, pour ainsi dire, aux bas-fonds de l'entendement, à la sphère de ses fonctions les moins développées, à cette région de l'intelligence que l'homme possède en commun avec les bêtes. Et je puis aisément démontrer que, dans toute l'étendue des départements mentaux les plus élevés, de ceux qui caractérisent le mieux la personne humaine, la loi de Spencer se trouve violée à chaque instant. Dans la pratique, en effet, les conceptions, les émotions et les tendances actives qui évoluent en nous ont été pro-

1. *Principes de psychologie*, édition anglaise, I, pages 460, 463, 464, 500. Ailleurs (p. 408) cette loi est ainsi formulée : « La *persistance* d'une connexion dans la conscience est proportionnée à la *persistance* d'une connexion extérieure. » Spencer utilise beaucoup la loi de fréquence. De mon point de vue, les deux lois sont également fausses, mais Spencer ne devrait pas les considérer comme synonymes.

duites à l'origine sous les espèces d'images fortuites, de fantaisies, d'apparitions accidentelles d'une variation spontanée dans l'activité fonctionnelle de notre cerveau instable; le milieu extérieur n'intervient que pour les confirmer ou les réfuter, les adopter ou les rejeter, les préserver ou les détruire, en un mot, pour opérer une sélection, exactement comme il choisit les variations morphologiques et sociales dues aux accidents moléculaires d'espèce analogue.

Il est devenu banal de constater que les intelligences inférieures ne savent point s'élever au-dessus du sens étroit et littéral de leurs conceptions. Elles sont esclaves de l'habitude, elles exécutent sans aucune variation ce qui leur a été enseigné; elles sont sèches, prosaïques, positives dans leurs observations; dépourvues d'esprit si ce n'est sous cette forme matérielle et grossière qui se plaît aux plaisanteries d'ordre pratique; elles acceptent le monde tel qu'il est donné et possèdent en leur fidélité et leur honnêteté la seule qualité qui leur permette parfois d'éveiller notre admiration. Mais cette fidélité elle-même semble présenter un aspect inorganique et nous fait penser à une propriété immuable de quelque objet inanimé bien plus qu'à la fermeté d'une volonté humaine capable d'exercer un choix. Plus nous descendons vers les bêtes, plus ces particularités s'accentuent. Ceux qui ont lu Schopenhauer ne peuvent oublier ses allusions fréquentes à la sèche gravité (*trockener Ernst*) des chiens et des chevaux ou à leur loyauté (*Ehrlichkeit*). Et tous ceux qui ont observé l'attitude de ces animaux ont été frappés du petit nombre, de la simplicité et du caractère fatalement littéral et automatique de leurs opérations mentales.

Mais tournez vos regards vers les intelligences supérieures, et voilà que tout change! Au lieu de ces pensées qui traduisent des objets concrets et qui toutes parcourent patiemment les sentiers battus de

la suggestion habituelle, nous découvrons les chemins de traverse les plus abrupts et les transitions d'idées les plus imprévues, les abstractions et les distinctions les plus rares, les combinaisons d'éléments les plus inédites, les associations par analogie les plus subtiles; en un mot, nous nous croyons introduits subitement dans une chaudière où les idées sont en ébullition, où toutes choses crépitent et se démènent en une activité déconcertante, où des unions se forment et se rompent en un instant, où la routine est inconnue et où l'inattendu semble l'unique loi. La nature des étincelles qui jaillissent diffère suivant l'idiosyncrasie de l'individu; tantôt ce sont des saillies spirituelles ou humoristiques, des éclairs de poésie ou d'éloquence; tantôt elles prennent la forme de fictions dramatiques ou de constructions mécaniques, d'abstractions logiques ou philosophiques, de projets pratiques, d'hypothèses scientifiques comportant une série de conséquences expérimentales; ailleurs elles engendrent des sons musicaux, la représentation d'un type de beauté plastique ou pittoresque, ou encore quelque vision d'harmonie morale. Mais quelque différents que soient tous ces aspects, ils ont de commun leur genèse soudaine et pour ainsi dire spontanée. En d'autres termes, les mêmes prémisses apparaissant dans l'entendement d'un autre individu n'auraient pas engendré les mêmes conclusions; ce qui n'empêche d'ailleurs ce second individu d'accepter à l'occasion les conclusions du premier et d'envier l'éclat de son précurseur.

C'est au professeur Jevons que revient l'honneur d'avoir expressément montré[1] comment le génie des découvertes se rattache au nombre des notions fortuites et des conjectures qui s'accumulent dans l'entendement du chercheur. La première qualité requise

1. *Principles of science*, chapitres XI, XII, XXVI.

consiste à accueillir le plus grand nombre possible d'hypothèses; la seconde, à savoir rejeter toutes celles que l'expérience contredit. La méthode baconienne, par laquelle on compare des tables d'exemples, peut apporter un utile concours à certains moments. Mais attendre qu'une simple confrontation de l'entendement avec une série de faits éveille en un cerveau *quelconque* la conception de la loi qui régit ces faits, c'est vouloir que le carnet d'un chimiste inscrive de lui-même le nom du corps qui vient d'être analysé. La conception d'une loi est une variation spontanée au sens strict du mot. Elle jaillit d'un cerveau déterminé et non d'un autre, parce que l'instabilité du premier est de nature à le faire pencher exactement dans la direction voulue.

Mais ce qu'il importe de noter, c'est que les bonnes comme les mauvaises étincelles, les hypothèses qui triomphent comme les suppositions les plus insensées, sont absolument égales eu égard à leur origine. La Physique absurde d'Aristote et sa Logique immortelle découlent d'une même source; les forces qui ont produit l'une ont produit l'autre. Lorsque je me promène et que je pense au ciel bleu ou à la température printanière, je puis tout aussi bien sourire à quelque caprice qui me traverse l'esprit, qu'éprouver l'intuition soudaine de la solution d'un problème qui à ce moment précis était fort éloigné de ma pensée. Les deux notions sortent du même réservoir — le réservoir d'un cerveau où la reproduction des images dans le rapport de leur persistance ou de leur fréquence extérieure a cessé depuis longtemps d'être la loi dominante. Mais dès que la solution du problème a été aperçue, l'idée de le voir consacrer par l'expérience extérieure peut venir à la pensée. Le concept périt en un instant et est oublié. L'hypothèse scientifique suscite en moi un désir fiévreux de vérification. Je me mets à lire, à écrire, je me livre à des expériences, je consulte des experts.

Tout vient corroborer mon hypothèse et celle-ci, bientôt publiée, se répand de revue en revue et de bouche en bouche pour me réserver une demeure dernière au Panthéon de ceux qui devinent les voies de la nature. Le milieu environnant *préserve* la conception qu'il était incapable de *produire* dans un cerveau moins idiosyncrasique que le mien.

Mais ces bouleversements cérébraux spontanés qui, à certains moments, se résolvent en idées et en combinaisons particulières, sont préparés par une inclinaison générale, par une courbe permanente dont l'origine est également spontanée et qui communique au cerveau certaines directions déterminées. Le penchant humoristique comme l'inclination sentimentale sont tout à fait caractéristiques. Et le ton personnel de chaque esprit qui le rend plus sensible à certaines classes d'expériences, plus attentif à certaines impressions, plus ouvert à certaines raisons, résulte également du jeu invisible et inconcevable des forces productives inhérentes au système nerveux, de ces forces qui, sans égard au milieu environnant, rendent l'esprit particulièrement apte à fonctionner dans tel ou tel sens. Là encore la sélection continue à agir. Les productions de l'entendement, avec leur tendance déterminée, plaisent ou déplaisent à la communauté. Wordsworth nous fait partager son insensibilité et sa sérénité, Schopenhauer nous apprend la volupté de la douleur. La tendance que la communauté adopte devient en elle un ferment et lui communique une tonalité nouvelle. Il y a là, n'en déplaise à M. Allen, une différenciation du dedans, qui peut être utile ou nuisible suivant le milieu extérieur avec lequel elle vient en contact. Le Languedoc civilisé, en adoptant le ton de ses savants, de ses poètes, de ses princes, de ses théologiens, est devenu la proie de son milieu catholique rigoureux dans la croisade des Albigeois. La France de 1792, en em-

brassant le ton d'un Saint-Just et d'un Marat, a dû subir une longue période de relations extérieures instables. La Prusse de 1806, se modelant sur les Humboldt et les Stein, a prouvé de la manière la plus remarquable en 1872 combien elle était « appropriée » à son milieu.

Spencer, dans un des chapitres les plus étranges de sa *Psychologie*[1], s'efforce de démontrer que le développement des conceptions dans la race humaine suit un ordre nécessaire. Suivant lui, aucune conception abstraite ne peut se développer tant que l'expérience extérieure n'a pas atteint un certain degré d'hétérogénéité, de fixité, de cohérence, et ainsi de suite.

C'est ainsi que la croyance en un ordre immuable, en l'idée de *loi*, est de celles dont l'homme primitif est absolument incapable... Les expériences qu'il accueille ne fournissent que peu de données qui puissent suggérer la notion d'uniformité dans les choses comme dans leurs rapports... Les impressions journalières qu'éprouve le sauvage n'offrent à cet égard qu'une notion très imparfaite et qui s'appuie sur très peu d'exemples. De tous les objets qui l'entourent, — arbres, pierres, collines, pièces d'eau, nuages, etc., — la plupart comportent des différences considérables... mais il en est peu dont la ressemblance soit si parfaite qu'elle rende une distinction difficile. Les animaux de même espèce eux-mêmes se présentent rarement, qu'ils soient morts ou vivants, dans les mêmes attitudes... L'expérience des lignes droites n'apparaît qu'avec le développement graduel des arts, et elle s'accompagne de la perception des superpositions et du sens de l'égalité et de l'inégalité. L'existence sauvage est encore plus dépourvue d'expériences qui puissent engendrer la notion des successions uniformes. Loin de se distinguer par leur uniformité, les séquences que l'on observe de jour en jour et d'heure en heure frappent surtout par les différences qu'elles révèlent... De sorte que la vie humaine primitive dans son ensemble nous suggère surtout l'idée de successions multiformes... La conscience de l'uniformité n'apparaît clairement qu'avec le développement de l'idée de mesure, dû à la pratique des arts... Les conditions qui, grâce au progrès de la civilisation, rendent possible la notion d'uniformité, préparent égale-

1. Huitième partie, chap. III.

ment celle d'*exactitude*... Voilà pourquoi l'homme primitif ne possède que peu d'expériences susceptibles de cultiver en lui la conscience de ce que nous appelons *vérité*. Le langage montre lui-même combien cette notion est intimement liée à la conscience qu'entretient en nous la pratique des arts. Nous parlons d'une vraie surface comme d'une proposition vraie. L'exactitude traduit la perfection d'un mécanisme aussi bien que l'accord parfait des résultats de nos calculs.

L'ouvrage de Spencer tend tout entier à démontrer que l'entendement, envisagé comme passif, se trouve façonné fatalement par son expérience des « rapports extérieurs ». Dans le chapitre précité, le mètre, la balance, le chronomètre, viennent figurer parmi les « rapports » extérieurs à l'esprit. Et certes il en est ainsi une fois que ces objets ont été fabriqués, mais par le seul effet du pouvoir de préservation qui émane du milieu social. A l'origine, tous les instruments et toutes les institutions humaines ont surgi comme des éclairs de génie dans le cerveau d'un individu, sans que le milieu extérieur les ait révélés en quoi que ce fût. Adoptés par la race, entrés dans le patrimoine commun, ils ont incité de nouveaux génies à de nouvelles inventions et à des découvertes; et ainsi le progrès suit son cours. Supprimez les génies et altérez leur idiosyncrasie, quelles « uniformités » nouvelles le milieu social mettra-t-il en valeur? Nous défions Spencer ou qui que ce soit de répondre à cette question.

En réalité, la « philosophie » de l'évolution (en tant qu'elle diffère de la connaissance que nous possédons de telles modifications particulières) se ramène uniquement à une croyance métaphysique. Elle constitue un mode de contemplation, une attitude émotive plutôt qu'un système de conceptions. Cette attitude est vieille comme le monde; quelle que soit la forme en laquelle elle s'incarne, fût-ce la philosophie spencérienne, aucune réfutation ne la peut détruire; c'est l'attitude du panthéisme fataliste, avec

son intuition de l'Un et du Tout qui fut, qui est, qui sera éternellement, et duquel toute chose particulière procède. Loin de nous la pensée de traiter à la légère cette manière aussi vénérable que forte d'envisager l'univers. Elle ne saurait être mise à l'écart par nos prétendues découvertes scientifiques, alors même qu'elle paraîtrait incompatible avec les distinctions définitives que la science pourrait établir parmi les phénomènes. Car elle tire son souffle vital d'une région, supérieure ou inférieure peut-être, mais assurément très différente de celle qu'habite la science. Mais si le critique ne peut réfuter une croyance métaphysique, il peut du moins protester contre le déguisement « scientifique » qu'elle emprunte. Tous ceux qui ont eu la patience de me suivre jusqu'ici accorderont, je l'espère, que la « philosophie » spencérienne du progrès social et intellectuel constitue un anachronisme, qu'elle retourne à un type de conceptions prédarwinistes, de même que la philosophie spencérienne de la « force », en effaçant toutes les distinctions si laborieusement établies entre l'énergie actuelle et l'énergie potentielle, le moment, le travail, la force, la masse, etc., nous ramène à une époque antérieure à Galilée.

CHAPITRE VIII

De l'importance de l'individu

Mon essai sur les grands hommes et leur milieu a provoqué deux réponses. L'une a paru dans l'*Atlantic Monthly*, vol. XLVII, p. 351, sous le titre « La Genèse du génie » et sous la signature de M. Grant Allen. La seconde, intitulée « La Sociologie et le culte des héros » émane de M. John Fiske, et se trouve dans le même recueil, p. 75. L'article ci-après répond aux objections de M. Allen. Il apparaît comme la suite naturelle de l'essai qui précède, sur lequel il projette quelque lumière supplémentaire.

Le mépris que le culte des héros inspire à M. Allen se fonde sur des considérations très simples. Les grands hommes d'une nation, dit-il, ne constituent que de légères déviations du niveau général. Le héros est une synthèse spéciale des qualités ordinaires de sa race. Les différences insignifiantes que Platon, Aristote ou Zénon ont imprimées à l'esprit grec en général, ne sont rien auprès des différences considérables qui séparent chaque entendement grec de chaque entendement égyptien ou chinois. Nous pouvons négliger les premières dans une philosophie de l'histoire, comme nous négligeons, lorsque nous calculons la puissance d'une locomotive, le supplément

d'impulsion que pourrait produire un morceau isolé de charbon de meilleure qualité. Ce qu'ajoute chaque homme n'est qu'une fraction infinitésimale auprès de ce qu'il hérite de ses parents ou indirectement de ses ascendants plus anciens. Et puisque le héros emprunte au passé plus de richesses qu'il n'en transmet à l'avenir, c'est le passé qui appelle réellement l'attention du philosophe. Le sociologue doit se demander ce qui produit l'homme moyen; les hommes extraordinaires et leurs œuvres peuvent être considérés comme des choses naturelles, comme des variations trop insignifiantes pour mériter une enquête approfondie.

Comme je tiens à lutter d'amabilité avec M. Allen et à me montrer aussi conciliant que possible, je n'épiloguerai point sur les exemples qu'il cite, et je n'essaierai point d'agrandir l'abîme qui sépare Aristote, Gœthe ou Napoléon du niveau moyen de leurs contemporains. J'admettrai donc que cette différence soit aussi insignifiante que le suppose M. Allen. Le seul reproche que j'adresserai à mon adversaire c'est de s'attacher à la *dimension* d'une différence pour décider si elle est digne ou non d'être étudiée par le philosophe. Assurément les détails disparaissent si vous examinez un problème de très haut; mais si vous vous en tenez aux détails, la conception de l'ensemble disparaît également. Quel est le juste point de vue qui convient à la vision philosophique? La nature ne répond pas à cette question, car les deux points de vue étant également réels, sont également naturels; *en soi*, aucune réalité naturelle ne possède plus d'importance qu'une autre. L'accent, le premier plan, l'arrière-plan, ne sont créés que par l'attention intéressée de l'observateur; et si la différence minime qui sépare l'homme de génie de sa tribu m'intéresse considérablement, tandis que l'immense différence qui existe entre deux tribus intéresse M. Allen, notre

controverse durera jusqu'à ce qu'une philosophie complète ait rendu compte impartialement de toutes les différences possibles et ait justifié l'une comme l'autre de nos deux conceptions.

Un charpentier illettré de ma connaissance disait un jour devant moi : « Il y a une bien petite différence entre un homme et un autre, mais si petite soit-elle, elle est *extrêmement importante* ». Cette distinction me paraît aller au fond de la question. Ce n'est pas seulement la dimension d'une différence qui intéresse le philosophe, mais sa place, sa nature et sa fonction.

Il est maintenant une loi remarquable que peu de personnes semblent avoir méditée. Elle peut s'énoncer ainsi : de toutes les différences qui existent, les seules qui nous intéressent véritablement sont celles *que nous ne considérons pas comme admises*. Nous ne nous enorgueillissons pas de voir un de nos amis posséder ses deux mains, jouir du pouvoir de la parole ou pratiquer les vertus humaines courantes ; et nous nous irritons tout aussi peu de voir notre chien marcher à quatre pattes et ignorer le sens de notre conversation. Nous n'attendons rien de plus de ce dernier compagnon et rien de moins du premier ; nous avons obtenu ce que nous prévoyions et nous sommes satisfaits. Mais dès que le chien ou l'homme s'élèvent au-dessus ou descendent au-dessous du type consacré, ils suscitent en nous l'émotion la plus vive. Nous ne nous lassons jamais de disserter sur les vices ou sur le génie de notre ami, mais nous ne pensons pas une minute à son caractère de bipède. Les *mots* qu'il prononce peuvent nous émouvoir ; le fait qu'il est capable de parler nous laisse froids. C'est qu'en effet ses vices, ses vertus, et son éloquence pourraient être l'opposé de ce qu'ils sont, tout en demeurant compatibles avec les variations courantes dont sa tribu est susceptible ; au contraire, les attributs physiologiques qui carac-

térisent son espèce ne peuvent s'écarter d'un type déterminé.

Il y a ainsi dans les affaires humaines une zone d'insécurité où se réfugie tout l'intérêt dramatique, alors que tout le reste appartient à la machinerie inerte de la scène. C'est la zone plastique, l'élément qui n'a pas encore imprégné la moyenne de la race, qui ne constitue pas encore un facteur typique, héréditaire et constant de la communauté. Elle ressemble à cette couche molle qui réside sous l'écorce de l'arbre et qui en exprime la croissance annuelle. La vie a abandonné l'intérieur du tronc puissant qui demeure inanimé et fait, pour ainsi dire, partie du monde inorganique. De nombreuses couches de perfection humaine me séparent des sauvages de l'Afrique Centrale qui poursuivaient Stanley en lui réclamant des vivres. M. Allen voudrait que cette différence considérable retînt mon attention plus que la différence minime qui sépare deux êtres de même espèce ou M. Allen et moi-même. Cependant je ne tire aucune vanité de ce que la vue d'un passant n'éveille en mon gosier aucun appétit cannibale, tandis que je me sentirais très fier, je l'avoue, de ne point paraître, aux yeux du public, inférieur à M. Allen dans l'important débat qui nous occupe. En ma qualité de professeur, j'attache infiniment plus de prix à la brèche qui sépare mon meilleur élève de mon plus mauvais, qu'à l'abîme qui existe entre ce dernier et l'amphioxus ; je dirai même que, jusqu'à présent, je n'ai jamais songé à cet abîme. M. Allen prétendra-t-il sérieusement que tout ceci soit pure folie ?

Pour l'œil d'un Veddah, deux lettrés de race blanche se ressemblent sensiblement : mêmes habits, mêmes lunettes, même tempérament débonnaire, même manie de barbouiller du papier et de pâlir sur des livres, etc. Mais les deux lettrés eux-mêmes partageront-ils cette manière de voir? Imaginez, M. Allen,

que nos deux philosophies soient confondues, simplement parce qu'elles sont imprimées dans les mêmes revues et que l'œil d'un Veddah ne les peut distinguer! Notre chair frémit à cette seule pensée!

Mais lorsqu'il juge l'histoire, M. Allen adopte délibérément le point de vue veddah et aime mieux voir les choses en gros que d'en examiner les détails. Nombre de cas assurément se prêtent à l'une et à l'autre méthode. Mais quelles sont les différences les plus importantes pour l'homme, les plus dignes d'éveiller son intérêt? seraient-ce les plus considérables ou les plus petites? Toute la distance qui sépare le sociologue de celui qui préconise le culte des héros apparaît dans ce problème. Comme je l'ai dit plus haut, le débat roule sur une question de prééminence; et je ne vois rien de mieux à cet égard que d'exprimer les raisons personnelles de mes préférences.

La zone des différences individuelles et des modifications sociales qu'elles provoquent est la zone plastique, la courroie de transmission de l'incertain, le point de rencontre du passé et de l'avenir. Elle est le théâtre de tous les événements que nous ne considérons point à l'avance comme admis, la scène où se déroule le drame de la vie; et, si limitée qu'en soit l'étendue, elle suffit encore à contenir toute la série des passions humaines. Par contre, le domaine des attributs moyens de la race, si vaste soit-il, est inerte et stagnant; c'est une richesse définitivement acquise, qui exclut toute incertitude. Comme le tronc de l'arbre, elle résulte de la concrétion successive des zones actives. Le présent mouvant dans lequel nous vivons, avec ses problèmes et ses passions, ses rivalités individuelles, ses victoires, ses défaites, laissera bientôt son dépôt imperceptible sur cette masse statique, pour faire place à d'autres acteurs et à une autre pièce. Et à supposer même, comme le

prédit Spencer, que la zone active aille fatalement en se rétrécissant pour aboutir à cet empyrée des *Données de l'Éthique* où la question de savoir par quel bout l'on doit casser un œuf occupera à elle seule tout le champ des batailles humaines, — je prétends que dans cette génération étriquée et affaiblie, *spatio ætatis defessa vetusto*, la lutte demeurera tout aussi ardente. Il y aura des batailles et des défaites, où les vainqueurs seront glorifiés et les vaincus déshonorés comme aux beaux jours de jadis; et le cœur humain continuera à laisser à l'écart les richesses stables qu'il possède en lieu sûr, pour concentrer toute sa passion sur les possibilités éphémères qui scintillent au firmament de la destinée.

Et cet instinct n'est-il pas absolument juste? Ne saisissons-nous pas ici les différences de race *dans leur formation même?* N'entrevoyons-nous pas les unités actives qui les engendrent? Quelle étrange manière d'aller à l'encontre de toute méthode scientifique que de ne prêter attention qu'aux résultats et de négliger, comme M. Allen, les éléments qui les produisent! C'est précisément, au contraire, parce que le processus actif possède le caractère d'un *élément constitutif* que l'examen de ses conditions demeure pour le sociologue le sujet d'étude le plus important. Si les variations individuelles déterminent les directions successives de ce processus, ses allées et venues, ses tours et détours, comme l'admettent à la fois M. Allen et M. Fiske, que le Ciel nous préserve de renoncer à les étudier pour nous arrêter à l'étude des caractères moyens! Laissez-nous, au contraire, en accentuer l'importance; et, en choisissant nos héros dans l'histoire, en communiant avec leur esprit, — en imaginant de toutes nos forces les différences que leur individualité a occasionnées dans ce monde tant que la surface en est demeurée plastique entre leurs mains, et les possibilités qu'ils ont rendues impossi-

bles, — chacun de nous fortifiera et rendra plus vivante l'énergie créatrice qui réside en sa propre âme[1].

C'est ainsi que le culte des héros se justifiera toujours, et le geste de mépris du « sociologue » servira d'excuse éternelle à l'indifférence populaire qui accueillera ses lois générales et ses moyennes. La différence entre une Amérique affranchie par un Washington et une Amérique affranchie par quelque « Jenkins » peut être qualifiée par M. Allen de « minime », mais mon ami le charpentier la trouverait « importante ». Il fallait que la Révolution française donnât naissance à un organisateur de génie : mais quel Français considérera comme un accident sans conséquence le fait que ce génie ait possédé en outre l'idiosyncrasie d'un Bonaparte? Et si l'enseignement d'un Jésus de Nazareth n'avait laissé après lui que des paroles de sympathie envers les bêtes, quel est l'animal, domestique ou sauvage, qui estimerait ce résultat dénué d'importance?

Ce sont les préférences des créatures conscientes qui *créent* l'importance d'un objet. En cette matière, elles possèdent entièrement et définitivement force de loi. Et, pour ma part, je ne puis qu'assimiler au fatalisme le plus pernicieux et le plus immoral l'opinion de l'école sociologique contemporaine sur les moyennes, les lois générales et les tendances prédéterminées, ainsi que sa dépréciation systématique des différences individuelles. Admettez qu'un équilibre social doive fatalement se produire : réalisera-t-il vos préférences ou les miennes? Là réside la question des questions, et elle est de celles qu'aucune étude de moyennes ne saurait résoudre.

1. L'ouvrage remarquable de M. G. Tarde, *les Lois de l'imitation*, est le meilleur commentaire de ce qui précède; « l'invention » d'une part et « l'imitation » de l'autre, constituent pour cet auteur les deux uniques facteurs des modifications sociales.

CHAPITRE IX

De quelques points de la philosophie hégélienne.

Les philosophies anglaise et américaine nous font assister aujourd'hui à un phénomène singulier. L'hégélianisme, qui semble presque éteint sur le sol qui l'a vu naître, — puisque l'on compte à peine parmi les privat-docent ou les jeunes professeurs de l'Allemagne un seul disciple de cette école, et que tous ses anciens champions disparaissent de la scène — a trouvé chez nous des propagateurs si zélés que son action peut être rangée au nombre de celles qui, de nos jours, dominent le plus fortement les sphères élevées de la pensée. Et assurément, en tant qu'elle constitue un mouvement de réaction contre l'empirisme britannique traditionnel, l'influence hégélienne représente un élément d'expansion et de liberté, et comporte quelques avantages. Mais ceux-ci ne suffiraient pas à justifier une indulgence aveugle. La philosophie hégélienne allie à des mérites exigus un puissant principe de corruption; maintenant qu'elle est devenue quasi-officielle, elle s'apprête à se défendre elle-même et à attaquer les autres. Je n'ai aucun espoir de convertir des penseurs isolés, mais j'aimerais du moins montrer à quelque jeune disciple de fortune qu'il *existe* en philosophie un autre point de vue. C'est là tout l'objet de cette escarmouche que

d'autres soutiendront, j'imagine, par une mousqueterie plus importante.

Quelques remarques préparatoires sur les motifs qui nous incitent à philosopher et sur les difficultés de la philosophie en général, éclaireront ma pensée.

Montrer que le réel est identique à l'idéal, telle est, d'une manière générale, la source principale de l'activité philosophique. La conception atomique et mécanique de l'univers est aussi idéale du point de vue de certaines de nos facultés que la conception téléologique du point de vue de certaines autres. Le royaume d'un idéal peut être parcouru de fond en comble en partant d'un point quelconque, puisque chaque étape nous conduit à l'étape voisine, chaque élément en appelle un autre, et que notre raison se complaît dans son activité. Lorsque les diverses parties d'une conception paraissent ainsi rattachées l'une à l'autre par un lien de parenté, lorsque la définition de l'ensemble s'accorde avec nos pouvoirs de réaction, apercevoir équivaut à approuver et à comprendre.

Le réel paraît le plus souvent, au contraire, obéir à une loi tout autre. Il semble que ses parties, suivant l'expression de Hegel, viennent nous frapper comme des balles de pistolet. Chacune d'elles s'affirme comme un simple fait brut, qui non seulement est indépendant de tout le reste, mais qui, dans l'étendue de notre vision, emprunte à cette indépendance une perfection plus complète. Nous serions tentés de désigner chacun de ces faits par les adjectifs «arbitraire», « étranger », « cahoteux », « discontinu ». Nous découvrons pourtant au fond d'eux une certaine idéalité, et celle-ci entretient notre espoir de pouvoir quelque jour construire sous la forme idéale l'édifice total. Non seulement, en effet, les matériaux eux-mêmes se prêtent dans une certaine mesure aux influences d'ordre affectif, mais alors même qu'ils paraissent le plus

désunis, ils n'en sont pas moins reliés par ces trois *continua* sous-jacents où notre idéal rationnel s'affirme et qui se nomment la mémoire ou conscience personnelle, le temps et l'espace. Dans ces grandes matrices de toute notre connaissance, nous nous sentons toujours à l'aise. Les objets que nous y rencontrons sont plusieurs tout en étant un; chacun est lui-même tout en étant rattaché aux autres; la continuité règne et cependant l'individualité demeure.

Considérez par exemple l'espace. Il constitue une unité. Nulle force ne saurait en aucune manière le briser, l'entamer, le déchirer. Il ne présente aucune jointure qui donne prise à la dissection, car il pénètre le scalpel lui-même sans être fendu par lui. Essayez de creuser l'espace et d'en supprimer un pouce; on ne peut creuser un objet sans y introduire quelque instrument : or, que pourrez-vous introduire dans l'espace qui ne soit déja spatial ?

Mais bien que l'espace constitue le parangon même de l'unité, il contient dans ses parties une infinie variété. Or l'unité et la variété ne sont pas contradictoires parce qu'elles coexistent sous des rapports différents. L'un désigne le tout; le multiple désigne les parties. Chaque partie est une à son tour, mais simplement en tant que fraction; et les diverses parties sont liées l'une à l'autre par une contiguïté absolue, véritable image de l'harmonie et de la non-contradiction. Il est exact que l'espace contenu entre deux points les unisse et les sépare à la fois, de même que la barre de l'haltère en unit et sépare à la fois les deux boulets. Mais cette union et cette division ne sont pas *secundum idem;* la barre sépare les boulets en les maintenant en dehors de l'espace situé entre eux; elle les unit en les maintenant en dehors de l'espace situé au delà. Ainsi cette double fonction ne comporte aucune inconséquence. L'espace ne contiendrait une contradiction intrinsèque que si une des

parties avait pour rôle de déloger l'autre de sa position ; mais une notion aussi absurde ne résiste pas à l'analyse [1]. D'autres parties s'étendent au delà de celles que nous apercevons ou que nous concevons à un moment donné ; mais l'au delà est de même nature que l'en deçà directement saisi et obéit à la même loi ; de sorte qu'aucune surprise, aucune hétérogénéité ne peut émerger du sein de l'espace.

Ainsi notre intelligence s'accorde intimement avec l'espace, qui incarne la rationalité et la clarté. On peut en dire autant de l'idée du moi et de l'idée de temps. Mais si, pour simplifier le problème, nous faisons abstraction de ces deux dernières notions, nous pouvons sans conteste considérer notre connaissance de l'espace comme le type caractéristique de toute connaissance rationnelle du monde [2]. S'il était seulement possible d'exclure la discontinuité et l'hétérogénéité de toutes les choses, de manière qu'elles demeurassent homogènes comme l'espace qu'elles occupent, le royaume philosophique du ciel serait à notre portée.

1. La contradiction apparente entre le caractère infini de l'espace et le fait qu'il est entièrement présent et donné, peut être résolue de plus d'une manière. La plus simple est l'idéalisme qui distingue entre l'espace actuel et l'espace potentiel. Pour l'idéalisme, l'espace n'existe que dans la mesure où il est conçu ; mais tous les espaces actuellement conçus sont finis ; il n'y a d'infinis que les espaces virtuellement concevables.

2. Ce n'est pas seulement dans un intérêt de simplification que nous choisissons l'espace comme le type du continuum qui crée la rationalité. L'espace détermine les relations des éléments qu'il contient d'une manière bien plus complexe que ne le fait le temps, et beaucoup plus fixe que ne le fait le moi. J'entends par ce dernier membre de phrase que les choses qui baignent dans l'espace doivent se conformer à la géométrie ; tandis que si elles sont contenues dans le moi, rien ne les oblige à se conformer à la logique ou à quelque autre forme de rationalité. Les ailes protectrices du moi peuvent même abriter l'irrationnel. On ne peut que respecter la piété qu'apportent au culte du moi plusieurs de nos hégéliens de langue anglaise. Mais, en même temps, on ne peut se défendre de craindre que la contemplation monotone d'un principe aussi stérile que le moi purement formel (qui, même s'il ne constitue pas une condition essentielle d'existence d'un monde d'expérience organisée, doit cependant emprunter et non pas imposer son propre *caractère* aux données empiriques), que la religion du moi transcendantal, dis-je, finisse, comme toutes les religions qui ont pour objet « une seule chose nécessaire », par rétrécir et dessécher l'esprit de ses fidèles.

Mais dès que nous tournons nos regards vers les qualités matérielles de l'être, de toutes parts la continuité apparaît comme rompue. Les cahots les plus effrayants nous arrêtent. Même en simplifiant le monde, en le réduisant à ses deux pôles mécaniques, les atomes et leur mouvement, la discontinuité exerce encore ses ravages. Les lois qui régissent le choc des corps, les effets de la distance sur l'attraction et la répulsion, tout semble indiquer un classement arbitraire des données extérieures. Les atomes eux-mêmes constituent un nombre considérable de faits indépendants, sans que l'existence d'aucun d'eux paraisse en aucune façon impliquer l'existence des autres ; ils n'excluent point la discontinuité, ils ne font que la représenter sous un grain plus fin. Et même pour apercevoir l'univers sous ce degré de rationalité, il nous a fallu éliminer déjà une grande part de son contenu. Les qualités secondaires dont nous avons dépouillé la réalité et que nous avons reléguées dans le cellier poussiéreux des « illusions subjectives », demeurent toujours *par elles-mêmes* au nombre des faits et doivent aussi de quelque manière être rendues rationnelles.

Mais lorsque nous avons affaire à des faits que nous estimons purement subjectifs, nous nous éloignons plus que jamais de notre but. Il ne nous reste plus la ressource de distinguer ici entre la « réalité » et ses apparences. Les faits mentaux étant les seuls faits, les différences mentales deviennent les seules différences, et les identités mentales les seules identités. Deux pensées qui semblent différentes sont différentes pour toute l'éternité. Il ne saurait plus être question de la chaleur et de la lumière qui se réconcilient dans quelque *tertium quid* tel que le mouvement ondulatoire. Car le mouvement, la lumière et la chaleur demeurent à jamais mouvement, lumière, et chaleur, et leur discontinuité est aussi absolue que leur existence. Eux

trois joints aux autres attributs et aux autres objets que nous pouvons concevoir, forment le royaume platonicien des idées immuables. Aucun d'eux *per se* n'en appelle un autre, ne le fait éclore, n'en constitue la « vérité », ne le crée, ni ne possède avec lui d'autre point commun que de pouvoir lui être comparé à l'intérieur d'un même moi, et de pouvoir être déclaré, suivant les cas, plus différent ou plus ressemblant. Le monde des qualités est un monde de choses presque entièrement discontinues *inter se*. Chacune d'elles s'écrie : « Je suis ce que je suis », et chacune le dit par rapport à elle-même et avec une monotonie absolue. Les continuités dont elles *participent*, pour employer l'expression de Platon, à savoir le moi, l'espace et le temps, sont, pour la plupart d'entre elles, les seules bases d'union qu'elles possèdent.

Il semblerait cependant que la « participation » fût incompatible avec la discontinuité. Si la couleur blanche doit participer de l'espace, la chaleur du temps, et ainsi de suite, ne peut-on dire que la blancheur et l'espace, la chaleur et le temps s'appellent mutuellement ou aident à se créer réciproquement ?

Cela est exact. Il faut admettre un petit nombre d'accouplements *a priori* tels que ceux-ci : ils constituent les axiomes. Il n'est pas de sentiment qui n'occupe une fraction du temps et de l'espace, ou qui n'apparaisse comme un moment de quelque moi ; pas de mouvement sans quelque chose qui se meuve ; pas de pensée sans objet ; pas de temps sans un temps antérieur, et ainsi de suite. Mais le nombre de ces axiomes est limité et ils n'existent qu'entre des concepts excessivement généraux dont l'application éventuelle reste tout à fait indéterminée. Quel sentiment particulier se manifestera à *tel* moment, quelle substance exécutera *tel* mouvement, quelles qualités s'uniront en *tel* être, ce sont là des questions qui demeurent sans réponse, exactement comme si

les axiomes métaphysiques n'avaient jamais existé.

L'existence de synthèses de ce genre ne peut donc aplanir entièrement la route que parcourt notre expérience. Partout des variables indéterminées, assujetties à un petit nombre de lois vagues qui les enveloppent, et indépendantes à tous autres égards : là semble être la vérité.

Il est un autre point de vue encore d'où l'idéal et le réel apparaissent si loin de l'autre que leur union semble tout à fait invraisemblable. Dépenser tout en épargnant, perdre son âme tout en la sauvant, goûter simultanément les privilèges physiques de l'égoïsme et la volupté morale de l'altruisme, tel serait l'idéal. Mais le réel nous présente ces termes sous forme d'alternatives où l'un des deux exclut l'autre ; de sorte que nous sommes astreints à choisir, et par là, à tuer une possibilité. Le dilemme s'impose avec une violence absolue : « ou ceci, ou cela ». Lorsque je parie cent dollars sur un événement, il arrive un moment où je me trouve tout à coup plus riche ou plus pauvre de cent dollars sans avoir passé par aucun chiffre intermédiaire ; de même, lorsque j'hésite entre un voyage à Portland et un voyage à New-York, mon indécision ne me conduirait point à Albany sous prétexte que cette ville se trouve située entre les deux autres ; à un moment donné, elle convergera entièrement vers l'un des deux termes de l'alternative, et rendra l'autre entièrement impossible. Les transitions sont abruptes, absolues, elles frappent comme des balles de pistolet ; car tandis que de nombreuses possibilités sont appelées, le petit nombre de celles qui sont élues le sont soudainement et complètement.

Devons-nous croire alors que le monde qui emplit l'espace et le temps ne puisse nous fournir aucune notion d'un type aussi parfait que l'espace vide et le temps vide eux-mêmes ? L'unité du monde se réduit-

elle pour lui à être contenu *dans* l'espace et le temps et à en « participer » ? Aucune vision de cette unité ne peut-elle devancer les faits et, au delà de ceux qui sont aperçus, anticiper la connaissance des autres ? Y a-t-il de vraies possibilités logiquement indéterminées jusqu'à l'instant de leur réalisation ? Ne pouvons-nous obtenir à l'avance l'assurance que ce qui se produira ne contiendra rien d'anormal ? N'y a-t-il en résumé d'autre substitut de la vie que la vie même dans toute sa fastidieuse longueur, sa largeur et sa profondeur ?

Le sens commun permet de répondre à ces questions et de donner à la notion de « participation » un sens profond et réel. Celui qui participe à une chose goûte la part qui lui échoit. Il entre en contact avec la chose elle-même et avec ses copartageants. Mais là s'arrête toute son ambition : il ne saurait prétendre que sa part constitue à elle seule tout l'objet et qu'elle supprime la part des autres ; et, en sens inverse, le fait que l'objet se trouve partagé ne s'oppose pas à ce que chaque copartageant possède, en dehors de sa fonction de participant, des pouvoirs particuliers et qui lui sont personnels. Pourquoi le monde ne serait-il pas également une sorte de banquet républicain où chaque qualité de l'être respecterait le caractère sacré des autres tout en siégeant à la table commune de l'espace et du temps ?

Pour moi, cette conception semble extrêmement probable. Les choses sont cohérentes, mais l'acte de cohésion par lui-même ne touche qu'à un petit nombre de leurs propriétés, et laisse toutes les autres indéterminées. De même que les trois premières notes d'un air comportent plusieurs finales, toutes mélodieuses, sans que cet air possède sa forme définitive tant qu'une finale particulière n'a pas été adoptée, — de même les parties de l'univers actuellement connues peuvent s'accommoder de plusieurs compléments idéalement possibles. Mais comme les faits ne

se confondent pas avec les compléments, la connaissance de l'un n'implique pas la connaissance de l'autre en dehors des quelques éléments nécessaires dont tous doivent participer à l'effet de se trouver réunis. Si un seul acte de connaissance pouvait d'un seul point embrasser toute la perspective et abolir toutes les simples possibilités, pourquoi existerait-il autre chose que cet acte lui-même? Pourquoi lui donner un double dans le déroulement fastidieux, pouce par pouce, de la réalité préexistante? Il ne semble pas que l'on puisse répondre à cette question. Par contre, si nous nous contentons d'admettre une communauté partielle de pouvoirs partiellement indépendants, nous apercevons parfaitement pourquoi aucune partie ne peut exercer son contrôle sur la conception totale, de même qu'aucun détail ne peut être considéré comme déterminé de quelque manière que ce soit, tant qu'il n'est pas actuellement donné. C'est là le point de vue moral, celui par lequel on accorde aux autres pouvoirs la liberté que l'on possède soi-même, — non point cette ridicule « liberté de bien faire » qui dans ma bouche ne peut signifier que liberté de faire ce que j'estime être le bien, mais la liberté d'agir conformément à ce que *les autres* considèrent comme le bien ou le mal. Au surplus l'univers me doit-il le moindre compte? Par quelle vanité insatiable, par quel désir de despotisme intellectuel irais-je m'arroger le droit de pénétrer ses secrets, de le soumettre à ma voix du haut de mon trône philosophique comme si j'étais l'Oint du Seigneur? Ce que je sais de lui n'est-il pas un don plutôt qu'un droit? Et ma connaissance peut-elle être donnée avant que l'univers lui-même soit donné? Des *données*, des *dons*, c'est-à-dire des objets proposés à notre gratitude! C'est un don véritable que la faculté qui nous permet d'approcher les choses et, par le moyen du temps et de l'espace dont nos esprits et elles-mêmes

participent, de modifier nos actes de manière à aller au-devant d'elles.

Toutes choses comportent des limites devant lesquelles il faut s'arrêter. Les « faits » sont les limites de la connaissance humaine, limites établies en vue de cette connaissance et non par elle.

Il est vrai qu'aux yeux d'un Hegel une telle conception paraîtra naïve, pusillanime, odieuse. Des limites infranchissables! des données! des faits que l'on ne peut aborder tant qu'ils ne sont pas actuels! des possibilités qui échappent à notre contrôle! un banquet auquel nous ne faisons que participer! Un tel monde répugne au véritable philosophe, qui exige tout ou rien. Si le monde ne peut être rationnel au sens que j'admets, s'il ne consent à se livrer sans conditions, je refuse de le considérer comme rationnel en quoi que ce soit. Il est pure incohérence, chaos, « nullivers », puissance abandonnée au hasard et à laquelle je ne me soumettrai point. Mais non! il n'en est rien! Le monde est le bien de la philosophie, le bloc entier dont elle fera sa proie inévitable, dont elle repaîtra son appétit dévorant aussitôt qu'elle y aura goûté. Rien n'existera que les nécessités et les impossibilités qu'elle crée. Liberté signifiera liberté d'obéir à sa volonté; l'idéal et l'actuel ne feront qu'un : à ces seules conditions la philosophie — et moi-même qui en suis le champion — nous nous estimerons satisfaits.

La puissance insolente, l'ὕβρις sur laquelle s'appuie la vengeance des dieux, sont généralement considérées, dans l'ordre temporel et dans l'ordre spirituel, comme des défauts. Un Bonaparte et un Philippe II sont regardés comme des monstres. Mais lorsqu'un *intellect* se montre assez insatiable pour prétendre assujettir le monde entier à ses exigences, nous donnons au contraire à son possesseur le nom de prophète philosophique. De telles appréciations ne seraient-elles pas entachées d'erreur? Est-il une seule

de nos fonctions qui échappe à la loi commune et qui ne soit exposée à l'exagération? Et alors que toutes choses se contentent de leur part dans l'univers, la faculté théorique aurait-elle le droit de tout opprimer?

J'avoue n'apercevoir aucune raison *a priori* qui justifierait cette exception. Celui qui la soutient doit être jugé par les conséquences de ses actes, et par elles seulement. Examinons donc comment Hegel confronte l'univers et ses théories, et comment il les concilie.

Suivant Hegel, l'univers ne peut être parcouru sans heurts. Certes le temps, l'espace et le moi sont continus, et il en est de même des degrés de chaleur, des nuances de lumière et de couleur, et de quelques autres séries de choses. Mais lorsque l'intelligence examine la nature dans son ensemble, lorsqu'elle passe d'une qualité de l'être à une autre, rien ne vient lui adoucir le choc de la surprise. La lumière n'est pas la chaleur, la chaleur n'est pas la lumière; et celui qui possède l'une ne possède pas l'autre tant qu'elle ne se donne pas d'elle-même. De plus, l'être réel apparaît dans l'esprit et disparaît à son propre gré sans demander la moindre permission au sujet pensant. Que Hegel joigne les mains de désespoir : s'il ne veut embrasser le monde que dans son ensemble, il lui faut rejeter jusqu'à la petite part qu'il croirait pouvoir retenir, il lui faut appeler la nature des choses une obscurité, une incohérence *absolues*.

Mais voici qu'un chant merveilleux vient surprendre son oreille : l'incohérence elle-même ne serait-elle pas précisément l'espèce même de cohérence qu'il recherche? L'obscurité ne serait-elle pas une sorte particulière de transparence? Un obstacle ne constitue-t-il pas un passage? Le frottement ne se ramène-

t-il pas à une manière de glissement? Le vide n'est-il pas le plein? Vous cherchez une glu qui fasse adhérer les choses ensemble : mais leur séparation même ne tient-elle pas lieu de cette glu? Transformez en mortier cette négation qui semblait désagréger l'univers, et le problème se trouvera résolu. Le caractère paradoxal d'une telle conception ne pouvait manquer de séduire un esprit qui, même en sa native Allemagne, où l'exagération mentale est endémique — devait paraître extravagant. Réduit un instant aux abois, il redevient bientôt lui-même, il saute en selle et donne libre carrière dès lors à une philosophie forcenée, à une série d'outrages à la pureté de la pensée.

Un tel tempérament ne saurait-il au surplus éveiller dans une certaine mesure notre sympathie? La vieille méthode qui consiste à prendre le chardon par les épines et le taureau par les cornes comporte des applications très diverses. Un mal franchement accepté perd la moitié de ses effets et cesse de faire peur. Les Stoïciens préconisent un moyen facile d'aborder le mal à bon compte. *Appelez* vos douleurs des joies, disent-ils, et refusez ce nom aux biens qui vous échappent, et vous serez heureux. Faites de même pour les choses inintelligibles : appelez-les des moyens de parvenir à l'intelligible; que pouvez-vous désirer de plus? Vous possédez même ici un prétexte beaucoup plus légitime. Les faits de la vie dépassent tellement toutes nos formules qu'ils nous donnent par là même la tentation permanente de renoncer à les traduire par des expressions adéquates et de cacher notre impuissance sous un langage incohérent et fantastique. C'est ainsi que le baron de Bunsen écrit à sa femme : « Rien n'est près que ce qui est loin, rien n'est vrai que les choses transcendantes, rien n'est croyable que l'inconcevable, rien n'est aussi réel que l'impossible, rien n'est clair que les choses les plus profondes, rien n'est aussi visible que l'invisible et la vie n'existe que

par la mort. » Le *credo quia impossibile* est l'expression classique de ces moments d'extase. L'originalité de Hegel a consisté à les rendre permanents et sacramentels, voire même exclusifs; loin de n'offrir qu'un refuge mystique au sentiment lorsque la raison est lasse de ses responsabilités intellectuelles, ils constituent la forme même de cette responsabilité.

Et maintenant, après cette longue introduction, laissez-moi vous montrer par quelques exemples comment Hegel applique sa découverte. Son système ressemble à une souricière dans laquelle vous risquez d'être perdu à tout jamais pour peu que vous en franchissiez l'entrée. Votre sécurité consiste à n'y point pénétrer. Les hégéliens en ont pour ainsi dire « oint » le seuil de diverses considérations qui, exprimées sous la forme abstraite, sont assez plausibles pour nous faire glisser sans résistance et presque à notre insu sous l'arche fatale. Il n'est pas nécessaire de disséquer un système entier du moment où l'on démontre la fausseté de ses prémisses. Je me limiterai donc aux quelques points principaux qui séduisent le plus les débutants; si cet échafaudage tombe, il devra entraîner avec lui l'édifice qu'il soutient.

La première préoccupation de Hegel doit consister à écarter complètement l'idée de partage et de participation qu'il méprise. Il ne saurait désigner tour à tour sous le nom de contradiction et sous celui d'identité le principe de cohésion qui relie toutes les choses. Il adoptera donc le principe de contradiction, auquel il donnera toujours plus de crédit en dévoilant la présence latente de ce principe partout où l'on croit apercevoir la pure continuité. Il découvrira ainsi la contradiction dans les rapports du moi avec ses objets, d'un moment du temps avec un autre moment, d'un lieu avec un autre lieu, d'une cause avec ses effets, d'une chose avec ses propriétés, et spécialement des parties avec le tout. Placée ainsi au cœur même de la cohé-

rence et de la continuité, elle n'apparaîtra plus comme une cause de destruction, mais au contraire de fusion universelle ; je dirais même que cette fusion devient désormais inutile. « Fondre » tout dans l'identité fut le rêve des écoles primitives. Hegel montrera que les différences qui existent entre les choses résident précisément dans leur identité et que l'acte même par lequel elles se détachent l'une de l'autre a pour effet de les rattacher à nouveau.

Il peut maintenant paraître assez singulier qu'un philosophe qui considère le monde comme absolument rationnel, autrement dit comme entièrement intelligible, se rejette dès le début sur le principe de l'identité des contradictoires qui défie toute compréhension et qui l'oblige en fait à se servir du mot « comprendre », partout où il le rencontre sous sa plume, comme d'une expression de mépris. Reprenons la notion de l'espace : un esprit ordinaire n'y cherche aucune particularité ignorée en dehors de ce qu'il aperçoit ; pas de machinerie cachée, pas de secrets ; tout paraît se réduire pour lui à des parties placées côte à côte et formant un tout statique. Son intelligence est satisfaite dès qu'il a accepté l'espace comme une donnée dernière. Mais aussitôt Hegel l'apostrophe : « Dupe que tu es, dit-il, ne vois-tu donc pas que cet espace constitue un nid d'incompatibilités ? L'unité de son tout et la diversité de ses parties ne s'opposent-elles point en une évidente contradiction ? N'a-t-il pas pour rôle d'unir et de diviser les choses à la fois ? et, sans ce mode d'activité étrange et inconciliable, pourrait-il exister ? Le dynamisme caché de cette contradiction intérieure est la cause permanente de cette apparence statique qui abuse tes sens ».

Mais supposez que notre homme demande à Hegel comment une contradiction intérieure *peut* produire tous ces résultats et comment on pourrait apercevoir ce dynamisme à l'œuvre ; le philosophe, pour

toute réponse, lui montre l'espace même et lui dit : « *Regarde.* » En d'autres termes, loin que le principe d'explication soit plus intelligible que la chose à expliquer, il est absolument inintelligible pris en soi et doit faire appel à ses prétendus résultats pour prouver son existence. Assurément ce système qui explique le connu par l'inconnu, qui veut que l'*explicans* emprunte ses lettres de créance à l'*explicandum* et qui crée des paradoxes et des impossibilités là où l'on n'en soupçonnait point, est un étrange candidat à l'honneur de rendre le monde rationnel.

Le principe de la contradiction dans l'identité et de l'identité des contradictoires constitue l'essence du système hégélien. Il se combine avec un autre principe, tout à fait caractéristique, que l'on pourrait appeler, faute de mieux, le « principe de totalité ». On l'énonce en disant que la connaissance adéquate d'une partie suppose expressément la connaissance du tout. Comme le dit Aristote, que Hegel se plaît à citer, une main amputée n'est pas une main. Tennyson, à son tour, n'a-t-il point écrit :

Petite fleur, si je pouvais comprendre
Ce que tu es, toi et tes racines, et quelle est ta place dans [l'univers,
Je saurais ce qu'est Dieu et ce qu'est l'homme.

Assurément, tant que nous n'avons point embrassé tous les rapports, immédiats ou médiats, qu'une chose comporte actuellement ou virtuellement, nous ne connaissons pas tout *ce qui concerne* cette chose. Et cette chose elle-même, nous ne la connaissons pas complètement tant que nous ignorons les choses actuelles ou potentielles, proches ou lointaines, qui l'entourent. Il est donc légitime de prétendre que l'omniscience seule permette de connaître entièrement un objet. Si cet objet apparaît dans un univers composé de rapports, il ne pourra être intégralement connu tant que cet univers ne sera pas lui-même

connu. Une telle doctrine appartient intégralement à l'empirisme, et intégralement au sens commun. Les hommes ne saisissent-ils pas l'heure fugitive à la lumière de la vie qui l'emporte dans son vaste mouvement? N'acquièrent-ils pas le calme de l'esprit à mesure que s'étend le champ de leur vision? La « loi de participation » légitime-t-elle si peu leur attitude qu'ils doivent en vérité inventer une loi d'identité des contradictoires ?

L'explication de la causalité proposée par Hume illustre fort bien la manière dont l'empirisme utilise le principe de totalité. Nous donnons à quelque chose le nom de cause : mais en même temps nous refusons d'admettre que l'effet soit contenu dans cette cause d'une façon latente, ou lui soit substantiellement identique. Nous ne pouvons dire par suite à quoi se ramène cette causalité tant qu'elle n'a pas été suivie de son effet. C'est donc l'effet, ou quelque chose qui dépasse l'objet, qui transforme celui-ci en cause. Hume ramène en conséquence la causalité à un caractère adventice qui n'accompagne pas nécessairement les autres attributs de l'objet. Généralisant cette théorie, l'empirisme veut que nous distinguions partout entre l'être intrinsèque d'une chose et ses rapports, et, parmi ceux-ci, entre les plus essentiels à la connaissance élémentaire de l'objet et ceux que l'on peut qualifier d'adventices. Une chose, telle qu'elle existe actuellement dans un monde donné, y figure avec *tous* ses rapports ; pour qu'elle soit connue telle qu'elle existe, il faut que ses rapports soient connus également ; eux et elle forment un fait unique pour une conscience capable d'embrasser ce monde comme une unité. Mais qu'est-ce qui constitue ce fait unique, cette unité? Rien d'autre, répond l'empirisme, que cette matrice qui engendre tous les rapports et englobe tous les termes du monde, et qui s'appelle le temps, l'espace, et l'entendement du sujet connaissant. Le monde, dans la

mesure où nous pouvons l'apercevoir, pourrait posséder une unité aussi complète, si quelques-uns de ses termes étaient autres qu'ils ne sont actuellement, à la seule condition que chacun d'eux fût un objet de conscience et occupât un point déterminé dans l'espace et le temps. Dans un tel monde, tous les rapports adventices seraient modifiés en même temps que la nature intrinsèque des êtres entre lesquels ces rapports existaient; mais le « principe de totalité » en matière de connaissance ne serait affecté en rien.

Mais l'hégélianisme conteste dogmatiquement cette théorie. Il nie en premier lieu l'existence de natures intrinsèques susceptibles de modifications, et il nie également les rapports adventices. Lorsque les rapports de ce que nous appelons une chose ont été énoncés, il ne reste aucune place pour une prétendue « nature intrinsèque », véritable *caput mortuum*. Les rapports épuisent toute l'essence de l'objet; les termes de l'univers ne représentent que des *foyers* de rapports voisinant avec d'autres foyers, et tous les rapports sont nécessaires. L'unité du monde n'a rien de commun avec une « prétendue matrice ». Si la matrice, unie aux autres éléments, forme une unité, c'est simplement parce que chacun d'eux, en vérité, *est* tout le reste. La preuve de tout ceci réside dans le principe *hégélien* de totalité qui veut que, si l'on pose une partie isolément, toutes les autres *émanent* d'elle incontinent, et reproduisent infailliblement l'ensemble. Dans le *modus operandi* de cette émanation le principe de totalité s'associe, ainsi que je l'ai dit, au principe d'identité des contradictoires, association qui doit souligner la valeur de ce dernier principe aux yeux de ceux qui débutent dans la philosophie hégélienne. Poser *un seul* terme, c'est nier tous les autres; nier tous les autres, c'est se référer à eux; se référer à eux, c'est commencer à les mettre en scène; et commencer équivaut, dans la plénitude des temps, à achever.

Si nous donnons à cette théorie le nom de monisme, Hegel s'écrie aussitôt : il n'en est rien! Il est deux conceptions unilatérales que l'on ne saurait ni admettre ni rejeter d'une façon exclusive ; l'une consiste à confondre un des termes de l'univers avec l'univers entier, et l'autre à limiter au contraire ce terme à lui-même. Si nous sommes en droit d'affirmer l'une d'elles, c'est à la seule condition que nous puissions la nier en même temps. Ainsi la vérité refuse de s'exprimer en un jugement ou en une proposition. Le monde apparaît comme un monisme *et* comme un pluralisme, exactement tel que nous l'avons montré dans notre préambule.

Mais ce qui empêche notre accord avec Hegel sur cette formule d'apparente fraternité, c'est que nous distinguons, ou du moins nous nous efforçons de distinguer, les aspects sous lesquels le monde est un, de ceux sous lesquels le monde est plusieurs; or, toutes les distinctions stables telles que celles-ci lui font horreur. Le lecteur choisira l'attitude dont sa raison s'accommode le mieux. J'estime pour ma part que la vieille formule du pluralisme empiriste suivant laquelle le monde ne peut être exprimé par une proposition unique, devient certainement moins intelligible dès que j'ajoute : « et pourtant les différentes propositions qui expriment le monde sont une! » L'unité des propositions est l'unité de l'esprit qui les accueille. Quiconque affirme avec insistance que leur diversité est leur unité, ne peut être guidé que par l'amour de l'obscurité et de la mystification.

Herbart avait coutume de dire que, si l'on rencontre une contradiction dans la réalité, c'est que l'on a omis d'établir une distinction réelle. La méthode souveraine par laquelle Hegel s'attache à conserver toutes les contradictions se ramène à un refus absolu de distinguer. Il part d'un qualificatif qui est

vrai du sujet envisagé *secundum quid;* il traite ce qualificatif comme s'il convenait encore au même sujet *simpliciter* et l'applique alors au sujet *secundum aliud.* Un excellent exemple de ce procédé nous est fourni par sa première triade : l'instabilité du monde réel y est expliquée par ce fait que l'être se nie constamment lui-même et qu'en vertu d'un même acte, ce qui *est*, *n'est point* : ainsi le torrent irrémédiable de la vie, qui a produit tant de rhétorique, a ses racines dans une nécessité inéluctable qui se révèle à notre raison logique. Cette notion d'un être qui trébuche éternellement sur ses pieds, et qui doit changer pour pouvoir exister, constitue un symbole très pittoresque de la réalité, et explique que de jeunes lecteurs pressentent au fond du système un noyau de vérité profonde.

Mais comment l'auteur établit-il son raisonnement? Il part de l'être pur, sans déterminations, considéré *secundum quid;* de ce point de vue, cet être ne s'accorde avec rien. Par suite, *simpliciter*, il n'est rien; ajoutez-lui alors des déterminations complètes, c'est-à-dire considérez-le *secundum aliud*, il continue à n'être rien et se détruit lui-même (*hebt sich auf*).

C'est exactement comme si nous disions : l'homme dépourvu de ses habits peut être appelé « l'Etre nu »; donc l'homme *simpliciter* est l'Etre nu; et finalement, l'homme revêtu de son chapeau, de ses souliers et de son manteau est encore l'Etre nu.

Certes, on peut soutenir dans cet exemple ou dans tout autre que, strictement, la conclusion est vraie, si comique qu'elle paraisse. L'homme est nu au dedans de ses vêtements comme il l'est sans eux. Si l'homme n'avait été nu, il n'aurait jamais inventé les vêtements. Le fait qu'il est couvert prouve sa nudité essentielle. Et ainsi, d'une manière générale, la forme d'un jugement, par cela seul qu'elle ajoute un prédicat à un sujet, montre que ce sujet a été conçu indé-

pendamment de ce prédicat et qu'il peut, par une métaphore un peu forcée, être appelé la négation du prédicat. Fort bien : admettons cette expression ! mais une remarque s'impose. Le jugement vient de créer un nouveau sujet : le nu-habillé, et toutes les propositions qui le concernent doivent être jugées sur leurs propres mérites ; car celles qui sont vraies de l'ancien sujet, « l'être nu », ne le sont plus du nouveau. Nous ne pouvons dire, par exemple, sous prétexte que l'être nu pur et simple ne peut entrer au salon au risque d'attraper froid, que le nu habillé s'enrhumera également ou devra garder la chambre. Maintenez éternellement que l'homme habillé *est* encore nu, si cela vous amuse ; mais cette prétendue contradiction restera stérile. Comme la livre de chair de Shylock, elle ne conduit à aucune conséquence ; elle ne vous donne pas droit à la moindre goutte de sang chrétien.

Le plus éminent de nos hégéliens américains[1] présente d'une manière plaisante la forme nécessaire du jugement. L'être pur, dit-il, est dépourvu de déterminations. Mais le fait de n'en avoir point constitue déjà une détermination. Donc, l'être pur se contredit lui-même. — Mais pourquoi négliger de prendre garde au *sens* de ce que l'on énonce? Lorsque nous affirmons un prédicat de l'être pur, nous entendons simplement refuser à cet être toute détermination autre que celle que nous affirmons. Le montreur qui présentait son éléphant comme « le plus grand des éléphants du monde à l'exception de lui-même » a dû vivre dans quelque pays hégélien et a dû craindre sans doute qu'une formule moins explicite ne provoquât le raisonnement dialectique suivant : « Cet éléphant plus grand que tout éléphant du monde implique une contradiction, car il est contenu dans le monde et possède ainsi la vertu d'être à la fois plus

1. *Journal of speculative Philosophy*, VIII, 37.

grand et plus petit que lui-même — parfait éléphant hégélien dont la contradiction immanente ne peut être résolue que dans une synthèse supérieure. Montrez-nous donc cette synthèse supérieure! Nous ne nous soucions point d'une créature aussi abstraite que votre éléphant. » Il se peut — et l'antiquité a d'ailleurs suggéré cette idée — que toutes choses soient de leur propre grandeur parce qu'elles sont à la fois plus grandes et plus petites qu'elles-mêmes. Mais dans le cas précité, notre montreur scrupuleux détruit dans son germe cette manière de philosopher avec tous les inconvénients qui en résultent, en déclarant explicitement que son éléphant est plus grand que tout *autre*, et qu'il n'entend pas énoncer autre chose.

La manière dont Hegel joue sur le mot *autre* offre un exemple du même sophisme. Pour lui, les divers « autres », pris en eux-mêmes, sont identiques. Autrement dit, « l'alterité » qui ne devrait être affirmée de l'objet A que *secundum quid* (ce qui veut dire que A diffère de B, etc.) est affirmée *simpliciter*, de sorte que A s'identifie à B, lequel n'est autre que *secundum aliud*.

Une autre maxime que Hegel ne se lasse jamais de répéter est celle-ci : « Connaître une limite, c'est déjà la dépasser », ou encore : « Les murs ne font pas la prison, ni les barreaux la cage. » Par malheur le prisonnier ne partage pas cette opinion. Certes il a franchi les murs de sa prison *secundum quid*, en imagination, par l'ardeur de son désir et de son désespoir; mais *simpliciter* ceux-ci le gardent jalousement, en chair, en puissance, en fait.

Une autre formule traduit encore le principe de Hegel : « Connaître le fini en tant que tel, c'est aussi connaître l'infini »[1]. Sous cette forme abstraite, elle

1. « Montrer qu'une chose est finie et limitée, c'est montrer en même temps qu'elle contient l'infini et l'illimité, et que la connaissance de la limite n'est possible qu'autant que l'illimité apparaît dans le champ de la conscience. » (Hegel. *Logique.*) (Trad.)

est insignifiante et ne soulève nulle objection. Rien ne nous empêche de revêtir un mot quelconque d'une particule négative, de sorte que le mot *fini* suggère immédiatement le mot *infini* et que nous connaissions les deux mots à la fois.

Mais ce qui est tout différent, c'est de prétendre que la connaissance d'une limite concrète finie entraîne la connaissance d'autres faits concrets *in infinitum*. Car tout d'abord il se peut que la limite envisagée soit absolue. La *matière* de l'univers, par exemple, si l'on en croit les apparences, est quantitativement limitée; que si donc l'on parvient à en compter jusqu'au dernier tous les morceaux, elle ne laissera aucune place à une connaissance infinie. Au regard de l'*espace*, il est exact que nous ne traçons aucune limite sans avoir conscience de l'au delà; mais il serait ridicule de traiter cette frange comme l'égale d'un espace infini. Elle ressemble à l'espace infini *secundum quid*, c'est-à-dire sous un seul aspect, qui est sa qualité spatiale. Nous la supposons de même nature que tous les espaces qui peuvent subsister, mais j'affirmerais en vain, sous prétexte que le dollar contenu dans ma poche est semblable à tous les dollars de la région, qu'en possédant celui-ci je les possède tous. Tous les points situés au delà de la bordure spatiale se distinguent d'elle numériquement comme les autres dollars se distinguent du mien, et, tant que nous n'en avons pas conscience, on ne saurait affirmer que nous les connaissions *simpliciter*. A cela les hégéliens répliquent que la seule *valeur* de l'espace réside dans sa *qualité*, et qu'en dehors de ce que la bordure nous révèle, il n'offre à notre connaissance rien de vrai, de bon ou de beau. Cette manière d'introduire une appréciation d'ordre esthétique ou moral dans un problème mathématique ne manque pas d'originalité. Le « vrai » et le « faux » infini constituent des distinctions presque aussi appropriées à une discussion sur la

connaissance que le seraient la bonne et la méchante pluie à un traité de météorologie. Mais si nous accordons que la connaissance des espaces éloignés emprunte sa valeur à leur contenu, il devient encore plus absurde d'affirmer que la connaissance d'une bordure équivaille à la connaissance des parties qui s'étendent à l'infini. Les espaces éloignés ne s'offrent même pas *simpliciter* à notre conscience; et à supposer qu'il en fût ainsi, ils ne s'offriraient pas *secundum aliud*, c'est-à-dire eu égard à leur contenu matériel.

Le pacte de Shylock était un instrument tout-puissant auprès de cette connaissance du fini, qui a toujours été égale à l'ignorance jusqu'au moment où l'infini est venu de lui-même et par sa propre action se remettre entre nos mains.

Mais ici les hégéliens s'écrient : « En identifiant la connaissance de l'infini et celle du fini, nous n'avons jamais entendu faire de l'une le *substitut* de l'autre; de même que la vraie philosophie n'a jamais attribué au mot identité le sens d'aptitude à se substituer ». Cette défense me paraît suspecte. L'entendement logique n'admet que deux sortes d'identités : l'identité totale et l'identité partielle. La première permet de substituer entièrement une chose à une autre. Là où cette substitution est impossible, l'identité est incomplète. C'est un devoir de rechercher alors, comme nous avons tenté de le faire plus haut, le rapport exact, le *secundum quid* sous lequel cette identité se manifeste. Le catholique lui-même, qui croit à l'identité de l'hostie et du corps de Jésus-Christ, ne l'admet point sous tous les rapports; il ne prétend point notamment découvrir dans l'hostie des fibres musculaires; il veut dire simplement qu'en tant qu'elle nourrit son être d'une certaine manière, elle est identique au corps du Rédempteur et peut lui être substituée.

« La connaissance des contraires se confond en un

même acte » : tel est un des principes les plus importants de la philosophie hégélienne, et peut-être la source de ceux que nous avons précédemment énoncés. Ici encore, Hegel part de la « connaissance » *simpliciter*, la substitue à la connaissance entendue sous certains rapports et, profitant de cette confusion, applique ses conclusions à des rapports très différents que les prémisses n'impliquaient point. Lorsque la connaissance d'un objet nous est donnée, nous estimons sans aucun doute que cet objet peut ou doit posséder son contraire. Appelons ce postulat, si vous voulez, la « connaissance du contraire » ; elle ne constitue une connaissance qu'à un seul point de vue : nous connaissons qu'un objet contraire existe, mais sans rien savoir de la nature de cet objet. Vous aurez beau opposer une multitude de contraires à une qualité dont je n'ai pas eu encore directement conscience, vous n'arriverez jamais à me faire connaître positivement cette qualité. Entre la négation de ces contraires et l'apparition actuelle de cette qualité dans ma conscience, il y a un obstacle que vingt logiques de Hegel attelées de front ne nous feraient point franchir.

L'usage de cette maxime : « Toute détermination implique une négation », est un exemple frappant de cette méthode qui refuse de distinguer. Considérée dans sa confusion vague, elle contribue peut-être plus que toute autre à provoquer cet éclat vacillant et cet éblouissement qui doivent préparer l'entendement à accueillir le système de Hegel. Le mot « négation » pris *simpliciter* est traité comme s'il recouvrait un nombre indéfini de *secundum* dont le plus élevé serait la négation de soi. De là l'auteur finit par conclure que toutes les assertions sont contradictoires. Cette matière est assez importante pour que nous l'examinions de plus près.

Lorsque je mesure une pinte d'un liquide quelconque — mettons une pinte de lait — comment se

traduit ma pensée ? Elle implique virtuellement deux assertions : ceci *est* cette pinte; ceci *n'est pas* ces gallons-là. D'une part une affirmation, de l'autre une négation; toutes deux possèdent un sujet commun, mais les prédicats s'excluant mutuellement, les deux propositions demeurent l'une auprès de l'autre en perpétuelle harmonie.

Je puis aussi légitimement émettre certaines assertions plus lointaines dont les gallons seraient le sujet. La détermination : « ceci est la pinte » emporte avec elle la négation « ceux-là ne sont pas la pinte ». Ici nous possédons un même prédicat, mais les sujets s'excluent et l'harmonie perpétuelle règne à nouveau. Dans les deux couples de propositions la négation et l'affirmation sont *secundum aliud :* ceci est *a*, ceci n'est pas *non-a*. Ce genre de négation qu'implique une détermination ne répond certainement point aux besoins de Hegel. La table n'est pas la chaise, le foyer n'est pas l'armoire : voici des expressions littérales de la loi d'identité et de contradiction, de ces principes de l'entendement qui sépare et qui abstrait, — principes à l'égard desquels Hegel professe un souverain mépris et que sa logique prétend écarter.

Par suite, les hégéliens poursuivent le sujet plus avant et prétendent que chaque détermination enferme un élément de réel conflit. Lorsque vous déterminez votre lait en le rattachant à cette pinte, n'excluez-vous pas à jamais toute chance de le voir confondre avec ces gallons ? Et n'excluez-vous pas en même temps ces gallons de l'être que ce lait possède maintenant à lui seul ?

Assurément, si l'on vous avait parlé d'un pays où coulent le lait et le miel et si, après avoir parcouru ce pays à la recherche de fontaines intarissables, vous n'aviez pu y trouver que cette seule pinte, le fait de déterminer cette pinte eût exclu toute autre détermination à laquelle vous auriez pu songer préalablement.

Il y aurait eu conflit réel terminé par la victoire d'un des partis. Les rivières de lait auraient été niées par cela seul que la pinte était affirmée, et comme les rivières ainsi que la pinte étaient affirmées du même lait (d'abord en tant que supposé, puis en tant que découvert), la contradiction eût été complète.

Mais dans la nature réelle de l'être, une contradiction de ce genre ne saurait jamais se produire. Elle ne peut apparaître qu'entre une fausse représentation de l'être et l'idée vraie de l'être actuellement connu. La fausse représentation a usurpé sans droit une place d'où on l'a ensuite évincée. Mais, dans la nature des choses, un objet n'usurpe jamais la place logique d'un autre. Les gallons ne disent jamais : « nous sommes la pinte » et la pinte ne dit jamais : « je suis les gallons ». Elle n'essaie jamais d'agrandir son domaine, de sorte que rien ne possède la moindre chance de l'exclure ou de la nier. Elle s'affirme ainsi d'une manière permanente et absolue.

En face de ces vérités élémentaires, peut-on croire que Hegel puisse partout attribuer au principe *determinatio negatio* un pouvoir de contradiction active, de conflit, d'exclusion ? Les voitures dont le bruit retentit au dehors nient-elles ma présence dans cette salle ? Et ma personne même, lecteur, nie-t-elle la vôtre ? Certes si je disais : « lecteur, nous sommes deux, donc je suis deux », je vous nierais, car j'introduirais une partie à la place du tout. La logique orthodoxe exprime ce sophisme en disant que le terme *nous* est pris en pareil cas au sens distributif, au lieu de l'être au sens collectif. Mais rien ne m'oblige à commettre cette faute. Dans la nature des choses, une partie reste toujours une partie. Pouvez-vous concevoir qu'un point de l'espace tente d'usurper la place d'un autre point et soit « contredit » par lui ? Pouvez-vous imaginer que votre idée d'un objet tente de déposséder l'objet réel de son être et se trouve ainsi niée par lui ?

La grande loi, la loi sacrée de participation, semble être de celles que Hegel ne peut comprendre. Tout ou rien, là est sa seule théorie. Pour lui, chaque point de l'espace et du temps, chaque sentiment du moi, chaque qualité de l'être clame : « Je suis tout et rien n'existe en dehors de moi ». Ce cri constitue son essence qui doit elle-même trouver sa négation dans un autre acte qui lui donne sa vraie détermination. Ce que cette détermination contient d'affirmatif n'est ainsi que le résidu consécutif à la négation réciproque de deux objets.

Mais pourquoi parler de résidu? Les chats légendaires de Kilkenny pouvaient laisser un résidu, puisque leur queue n'était jamais dévorée; mais les chats réels de l'existence telle que Hegel la conçoit dévorent tout et ne laissent rien subsister. Dans leur fureur sans exemple, ils sortent entièrement d'eux-mêmes pour pénétrer chez leur adversaire, voire même pour le traverser, jusqu'au moment où ils « retournent sur eux-mêmes », prêts à une nouvelle attaque tout aussi insatiable, mais tout aussi peu concluante que la précédente.

Si j'ai désigné ce tempérament de Hegel sous le nom d'ὕβρις, si j'ai souligné ses exagérations insolentes, comment pourrais-je caractériser le tempérament qu'il assigne à l'être? L'homme crée les dieux à son image; en osant insulter la σωφροσύνη sans tache de l'espace et du temps qui maintiennent aux choses leurs limites, en rejetant cette loi de partage qui, pareille à un chant musical, pareille à l'odeur de l'encens — pour employer l'expression d'Emerson — veille, comme une garde sacrée, à la danse des atomes, il semble que Hegel ne réussisse à prouver que sa propre difformité.

Ceci me conduit à attirer votre attention sur une conséquence erronée que l'idéalisme hégélien tire de

la forme du jugement négatif. Toute négation, dit-il, doit être un acte intellectuel. Le réalisme le plus naïf lui-même soutiendra difficilement qu'une non-table existe *en soi* au même titre qu'une table. Mais la table comme la non-table, du moment qu'elles sont données à la fois dans notre pensée, doivent être consubstantielles. Essayez de réduire à sa plus simple expression votre affirmation de la table, elle impliquera toujours la négation de la non-table, et ainsi l'être positif lui-même semble en fin de compte se réduire à une fonction de l'intelligence, exactement comme la négation. L'idéalisme est donc démontré, tandis que le réalisme est inconcevable.

En ce qui me concerne, je n'ai rien à objecter à l'idéalisme; c'est une hypothèse que de fortes considérations rendent plausible et dont les difficultés peuvent chaque jour se dissiper grâce à de nouvelles distinctions et à de nouvelles découvertes. Mais je m'élève contre l'emploi de procédés de démonstration préparés à l'avance et qui prétendent suppléer à une longue et patiente induction. Car la vérité est que nos affirmations et nos négations ne sauraient être mises sur le même pied et sont rien moins que consubstantielles. Une affirmation a pour objet une existence objective. Une négation *a pour objet une affirmation*, dont elle énonce la fausseté. La nature ne connaît point de prédicats négatifs ou faux. L'être réel n'émet point de fausses hypothèses qui appelleraient la contradiction. La seule négation que l'on puisse découvrir dans la nature est la négation de nos erreurs. Ceci montre assez clairement qu'une négation ne peut s'appliquer qu'à quelque chose de mental, puisque l'objet nié est toujours une fiction. La proposition : « la table n'est pas la chaise » suppose que son auteur a examiné mentalement la confusion possible de la table avec la chaise. Une affirmation au contraire peut s'appliquer aussi bien à un objet qui ne se rattache

pas aussi nécessairement à la pensée ; sa valeur dépend alors de considérations plus délicates.

Si l'idéalisme est vrai, une question importante apparaît aussitôt : la vérité de l'idéalisme implique-t-elle l'existence nécessaire d'une conscience infinie, une, omnisciente, ou se concilie-t-elle avec une république de consciences semi-indépendantes, unies par un fond commun de représentations, et dont chacune cependant posséderait une réserve privée qui échapperait à tout partage? Les deux hypothèses me semblent également concevables. Mais dans un cas comme dans l'autre, la *contiguïté* des représentations dans une même conscience constitue le principe d'unification de l'univers. Etre consciemment contiguë à une autre représentation, telle est la condition à laquelle chaque représentation doit se soumettre, sous peine d'être exclue de cet univers, et de former par elle-même un univers distinct. Mais ceci n'est qu'une condition dont les représentations *participent;* elle laisse indécises leurs autres déterminations. De ce que la représentation *b* ne peut faire partie du même univers que *a* sans être voisine de *a*, s'ensuit-il que *a* possède, implique, ou nécessite *b*, dans tous ses recoins, avec toutes ses propriétés et toutes ses dépendances? Une telle conclusion nous ramènerait une fois de plus au tout ou rien de Hegel, insatiable et absurde.

La logique de Hegel, en jonglant avec ses triades dénuées de sens, ne réussit pas à légitimer sa position. La seule contrainte évidente que les représentations exercent l'une sur l'autre consiste à se soumettre réciproquement aux conditions faute desquelles elles ne pourraient faire partie du même univers : conditions de continuité, de personnalité, d'espace et de temps. Mais ce que sera cet univers, nous ne pouvons le prévoir tant que nous ignorons les représen-

tations qui se *sont* soumises en fait à ces conditions exclusives. En résumé, la conception qui admet la contingence réelle et l'ambiguïté au nombre des caractères du monde réel, est une hypothèse parfaitement irréprochable. Ce n'est que dans un monde ainsi constitué que les jugements moraux peuvent prétendre à l'existence. Car le mal est ce qui occupe actuellement la place d'une chose qui aurait pu être, et le bien est ce qui devrait être absolument là où il ne se trouve absolument pas. Dans l'univers de Hegel, dans ce bloc absolu où les parties sont dépourvues de toute liberté de jeu, il n'y a place ni pour le bien ni pour le mal, mais pour une fatalité qui ramène tout au même niveau.

Mais je crains d'avoir fatigué le lecteur. La critique de la philosophie hégélienne a l'inconvénient d'employer des arguments qui, par leur son étrange et creux, paraissent aussi fantastiques que les erreurs qu'ils combattent. Une impression de mirage universel, d'irréalité spectrale, s'empare doucement de nous; nous sommes envahis par cette atmosphère de clair de lune qui est celle de l'hégélianisme même. Comment s'étonner alors qu'au lieu de convertir, nos paroles aient pour seul effet de réjouir et de charmer ceux qui ont déjà reçu le baptême de la confusion? A leurs yeux ravis, nous apparaissons tous comme des enfants de Hegel. De même que les catholiques romains se laissent persuader que nos arguments contre leur christianisme respirent inconsciemment le plus pur esprit catholique, de même l'hégélianisme sourit avec bienveillance à nos efforts et murmure doucement : « Lorsqu'ils volent vers moi, je leur fournis leurs ailes ».

Pour nous préserver d'une adoption aussi fâcheuse, je récapitulerai en quelques propositions les raisons pour lesquelles je ne suis *pas* hégélien :

1° Nous ne pouvons pas perdre une chose et la

conserver tout à la fois ; en d'autres termes, la seule contradiction réelle qui puisse exister entre les pensées se produit lorsque l'une est vraie et l'autre fausse. En pareil cas, l'une d'elles doit disparaître à jamais, et il n'est pas de « synthèse supérieure » en laquelle elles puissent revivre toutes les deux ;

2° Un abîme ne peut jouer le rôle d'un pont ; autrement dit, une pure négation ne peut être pour la pensée l'instrument d'une avance positive ;

3° Les *continua* constitués par le temps, l'espace et le moi, sont des ponts, parce qu'ils n'admettent aucune discontinuité ;

4° Mais ils ne recouvrent que partiellement les abîmes qui séparent les qualités représentées ;

5° Ces ponts partiels permettent cependant aux qualités de participer à un univers commun ;

6° Les autres caractères de ces qualités constituent des faits séparés ;

7° Mais la même qualité apparaît à différents moments du temps et en différents points de l'espace. L'identité générique que révèle une qualité partout où on la découvre contribue ainsi par la suite à rendre moins cahoteuse la route de la connaissance ;

8° Mais ces cahots subsistent entièrement si l'on veut passer d'une certaine qualité à une qualité différente. Chacune d'elles, par rapport à l'autre, est un être absolument séparé et contingent ;

9° Le jugement moral peut nous conduire à postuler l'irréductibilité des contingences de ce monde ;

10° Des éléments mutuellement contingents ne sont pas en conflit tant qu'ils participent des *continua* du temps, de l'espace, etc., — la participation étant exactement l'opposé du conflit. Ils n'entrent en lutte que si, en tant que possibilités mutuellement exclusives, ils se disputent la possession d'une même partie du temps, de l'espace ou du moi ;

11° L'existence de conflits de ce genre, irréduc-

tibles pour l'intelligence, et qui engendrent un excès du possible sur l'actuel, n'est qu'une hypothèse, mais une hypothèse vraisemblable. Aucune philosophie ne devrait émettre de prétentions plus hautes.

APPENDICE

Depuis la publication de cet article, diverses observations personnelles sur les effets du protoxyde d'azote, — suggérées par la lecture d'un pamphlet de Benjamin-Paul Blood[1], — m'ont permis de comprendre mieux que jamais la force et la faiblesse de l'hégélianisme[2]. Je vous engage tous vivement à répéter l'expérience, qui est à la fois courte et suffisamment inoffensive si l'on emploie du gaz pur. Les effets varieront sans doute suivant les individus, comme ils varient chez le même individu à des moments différents, mais on relèvera probablement dans tous les cas une ressemblance générique. Les expériences que j'ai faites, et toutes celles dont j'ai entendu parler, ont surtout provoqué une intensité extraordinaire de vision métaphysique. La vérité s'éclaire jusque dans ses régions les plus profondes, d'une évidence presque aveuglante. L'esprit aperçoit toutes les relations logiques de l'être avec une subtilité et une rapidité apparentes sans exemple dans la conscience normale. Lorsque l'ivresse a disparu, la vision s'efface et le sujet ne regarde plus que d'un œil distrait des mots et des phrases sans suite, comme on regarde un sommet de neige incolore que n'illuminent plus les reflets du soleil couchant, ou la cendre grise laissée par un tison éteint.

Le sentiment de *réconciliation* qui caractérise la période « larmoyante » de l'ivresse alcoolique, — période qui semble ridicule au simple spectateur, mais dont l'attrait subjectif explique suffisamment la tentation qui s'attache à ce vice, — est parfaitement connu. Le centre et la périphérie des choses paraissent marcher de concert. Le moi et ses objets, le mien et le tien sont un. C'est un effet de ce genre, mais mille fois plus accentué, que le gaz produisit sur moi; et son premier résultat

1. *The Anaesthetic Revelation and the Gist of Philosophy*, Amsterdam, New-York, 1874.

2. Comparez *l'Expérience religieuse*, chap. X, p. 329-330 de la traduction française. (Trad.)

fut d'éveiller en mon esprit, avec une incroyable force, la conviction que l'hégélianisme était vrai, après tout, et que mes croyances antérieures les plus profondes se trouvaient fausses. Toute idée ou toute représentation qui surgissait en moi était saisie par le même forceps logique, et servait à illustrer la même vérité; et cette vérité voulait que chaque opposition aperçue parmi les choses quelles qu'elles fussent, s'évanouît en une unité supérieure qui l'expliquât; que toutes les prétendues contradictions se réduisissent à des différences; que toutes les différences ne se distinguassent que par le degré; que tous les degrés fussent d'une même espèce; qu'une continuité ininterrompue fût essentielle à l'être; et que nous nous trouvassions littéralement au sein d'un *infini* sans pouvoir mieux faire que percevoir son existence. L'*homogène* devenant ainsi la base de tout, comment un désaccord eût-il été possible? Le désaccord suppose un objet de rivalité, et, dans un monde où l'apanage de chacune des parties est identique, les différences s'éteignent. Depuis les contradictions les plus brutales jusqu'à la diversité la plus délicate du discours, les différences s'évaporent; *oui* et *non* s'accordent tout au moins en ce qu'ils constituent également des assertions; nier une proposition n'est qu'une autre manière de parler de la même chose, puisque la contradiction ne peut surgir qu'à propos d'un même objet. Toutes les opinions deviennent ainsi synonymes, elles sont identiques. Mais la même phrase accentuée différemment en forme deux; et ici encore la différence et la non-différence s'unissent.

On ne saurait exprimer le caractère torrentiel de cette identification des contraires, telle qu'elle envahit l'esprit dans cette expérience. Durant cette intoxication j'ai écrit ou dicté des pages entières qui, pour le lecteur sobre, ressemblent à un radotage dénué de sens, mais qui, au moment où elles furent transcrites, brûlaient encore du feu d'une rationalité infinie. Dieu et le démon, le bien et le mal, la vie et la mort, le moi et le toi, la sobriété et l'ivresse, la matière et la forme, le noir et le blanc, la quantité et la qualité, le frémissement de l'extase et le frisson de la terreur, le rejet et l'absorption, l'inspiration et l'expiration, le destin et la raison, la grandeur et la petitesse, la largeur et la profondeur, le plaisant et le grave, le tragique et le comique, et mille autres contrastes, figurent en ces pages, empreints de la même monotonie. L'esprit apercevait comment chaque terme *appartenait* à son contraire, par une transition instantanée qu'*il* effectuait lui-même et qui, perpétuelle et éternelle, constituait le *nunc stans* de la vie. L'idée de l'enveloppement mutuel des parties sous la simple forme d'un jugement d'opposition, tel que : « Rien — si ce n'est », « rien de

plus — sauf », « rien d'autre — pourvu que », engendrait un ravissement théorique qui allait jusqu'au parfait délire. Et finalement, lorsque apparaissaient lentement des idées définies susceptibles d'être mises en œuvre, l'esprit dépassait la phase purement *formelle* de la reconnaissance de l'uniformité dans l'identité, et se mettait à opposer un même mot à lui-même par le moyen d'une accentuation différente, ou par la suppression du préfixe. Permettez-moi de transcrire ici quelques-unes de ces phrases :

Qu'est-ce que se méprendre sinon une manière de prendre ?

Qu'est-ce que le dégoût sinon une sorte de goût ?

Toute chose peut devenir objet de critique : comment critiquer s'il n'existe quelque chose *à* critiquer ?

Accord — Désaccord !

Emotion — Motion !

Disparaître *de* quelque chose — Disparaître (purement et simplement).

Réconciliation des contraires : sobriété, ivresse, tout est identique !

Le bien et le mal réconciliés dans le rire !

Elle s'échappe, elle s'échappe !

Mais —

Quelle chose s'échappe ? QUELLE CHOSE ?

*In*cohérence, cohérence — tout cela est identique.

Le langage ne traduit rien, parce que le langage est *autre*.

Et elle disparaît ! Et elle est infinie ! ET elle est infinie !

Si elle ne *fuyait pas*, pourquoi tenteriez-vous de la retenir ?

N'apercevez-vous pas la différence, n'apercevez-vous pas l'identité ?

Toujours des contraires qui s'unissent !

Le même moi qui vous dit d'écrire et de ne pas écrire !

Extrême — extrême, extrême ! Dans l'*ex*tensif que contient « extrême » est contenu l'*extrême* degré de l'*in*tensif.

Quelque chose, et *autre* chose !

Intoxication, et *état différent* de l'intoxication.

Toute tentative d'amélioration, — toute tentative d'altération, est —

Elle disparaît à jamais à mesure que nous avançons.

Il y *a* une réconciliation !

Réconciliation — Conciliation !

Réconciliation des deux extrêmes !

Tout cela semble *in*sensé, et tout cela est plein de sens !

La pensée plus profonde que la parole — !

Ecole de médecine, école de théologie, *école !* ECOLE ! oh, Dieu !

De toutes ces sentences, la moins incohérente et la plus dis-

tincte semble avoir été celle-ci : « Il n'y a d'autres différences que des différences de degré entre différents degrés de différence et de non-différence. »

Cette phrase possède bien le son hégélien, puisqu'elle constitue en fait une régulière « négation se rapportant à elle-même en tant qu'elle-même » *(sich als sich auf sich selbst beziehende Negativität)*. Et les vrais hégéliens surtout *(uberhaupt)* sauront lire entre les lignes et comprendre en tout cas quelles *possibilités* d'extases cognitives pouvaient émaner de ces lambeaux de pensée lorsqu'ils possédaient leur vigueur. Mais en dépit de la considération que j'aurais acquise aux yeux de quelques-uns, je n'ai pas voulu m'aventurer à imprimer ici ce qui eût été trop fin pour la foule.

Mais voici le revers de la médaille. Quel principe d'unité se cache sous cette pluie monotone d'exemples? Bien que je ne l'aie pas aperçu au premier abord, j'ai compris bientôt qu'il résidait, dans chaque cas, dans le *genre* abstrait dont les deux termes en conflit constituaient des espèces opposées. Autrement dit, bien que le flot de l'*émotion ontologique* fût entièrement hégélien, le *fondement* de cette émotion se ramenait simplement à ce principe vieux comme le monde suivant lequel les choses sont identiques dans la mesure exacte où elles *sont* identiques, où elles participent d'une nature commune : et c'est ce principe précisément que Hegel foule aux pieds. En même temps, le ravissement inhérent à l'aperception d'un processus infini, prenait la forme (tandis que l'esprit concevait la nature de cet infini) du sentiment d'un destin terrible et inéluctable, destin si immense qu'il défiait tous nos efforts finis, et qu'à sa lumière tous les événements paraissaient indifférents. Cette révolution intérieure qui me faisait passer du ravissement à l'horreur, est peut-être la plus forte émotion que j'aie expérimentée; et je ne puis y voir que le résultat normal et inévitable de l'ivresse suffisamment prolongée. Un fatalisme pessimiste, une impression toujours plus profonde d'impuissance et d'indifférence, l'union de l'intelligible et de l'absurde, non point dans une synthèse supérieure, mais dans ce fait que choisir l'un équivaut à choisir l'autre, telle fut la conclusion d'une révélation qui débutait avec tant d'éclat.

Même lorsque le processus s'arrête à mi-chemin, le lecteur remarquera, par les phrases que j'ai citées, combien de fois il semble s'égarer. Quelque chose « disparaît », « échappe »; et le sentiment de connaissance se transforme en une impression intense de perplexité, d'énigme, de confusion, d'étonnement. Je ne connais pas de sensation plus singulière que cet effarement où l'on ne s'effare de rien que de cet effarement même.

Il me semble y voir une *causa sui*, où « l'esprit devient son propre objet ».

Je conclus de là que la simultanéité des choses dans un monde commun, la loi de participation dont j'ai tant parlé, peuvent, lorsqu'elles sont perçues, engendrer une puissante émotion; que Hegel était si particulièrement sensible à cette émotion, qu'il a consacré sa vie à la satisfaire sans s'attarder à de trop grands scrupules sur le choix des moyens; que l'*indifférentisme* constitue la véritable issue de toute conception du monde qui lui donne pour essence l'infinité et la continuité, et que l'attitude pessimiste ou optimiste dépend simplement de l'état subjectif du moment; finalement, que l'identification des contradictoires, loin de constituer, comme le croit Hegel, un processus au développement spontané, est en réalité un processus qui tend à se détruire lui-même, qui passe du moins abstrait au plus abstrait, et qui aboutit, soit à un éclat de rire lorsqu'il atteint le néant ultime, soit à un sentiment de vertigineuse stupéfaction, lorsqu'il se trouve en présence d'un infini inintelligible.

CHAPITRE X

Les recherches psychiques et leurs résultats.

« Le résidu non classé, me disait dernièrement un savant de mes amis, constitue toujours le champ le plus vaste des découvertes nouvelles. » Tout autour des résultats acquis et réguliers de chaque science, l'on voit toujours flotter comme un nuage de poussière où s'abritent les observations exceptionnelles, les menus événements irréguliers ou rares qu'il est plus aisé d'ignorer que d'accueillir. L'idéal de chaque science consisterait en un système de vérités clos et complet. C'est d'ailleurs une forme que plus d'une revêt aux yeux de ses disciples passifs, et par laquelle elle les séduit. Chacune d'elles semble offrir un chef de classification définitive à tout phénomène appartenant à une espèce qu'elle prétend envelopper; et l'imagination humaine est si loin d'être libre à cet égard que, lorsqu'elle a constitué et s'est assimilé un système cohérent et organisé, tout autre lui paraît inconcevable. Qu'il s'agisse du tout ou des parties, aucune alternative ne semble possible. Par suite, un phénomène qui échappe à cette classification est considéré comme une absurdité paradoxale et tenu pour faux. Supposez en outre — ce qui se produit fréquemment — que le phénomène soit rapporté indirectement ou d'une manière vague, qu'il soit présenté comme une chose merveilleuse ou singulière, on le néglige ou on le nie avec la conscience scientifique la

plus sincère. Seuls les hommes de génie se sentent tourmentés et fascinés par ces exceptions qui demeurent en suspens, et n'ont point de répit tant qu'ils ne les ont point expliquées. Les Galilée, les Galvani, les Fresnel, les Purkinje, les Darwin, ont toujours été troublés par des choses insignifiantes. Pour renouveler la science, il faut observer avec persistance les phénomènes irréguliers. Et les nouvelles formules qui prévalent alors s'appuient souvent plus fortement sur les exceptions que sur ce que l'on supposait être les règles.

Parmi les résidus non classés, il n'est guère de phénomènes que la science ait traités avec plus de mépris que ceux que l'on groupe généralement sous le nom de *mystiques*. La physiologie prétend les ignorer. La psychologie orthodoxe leur tourne le dos. La médecine les chasse; tout au plus, si elle est en veine d'anecdotes, cite-t-elle quelques-uns d'entre eux au nombre des « effets de l'imagination », — véritable formule de congé dont le sens demeure imprécis. Et pendant ce temps, les phénomènes subsistent, planant sur toute l'étendue de l'histoire. Ouvrez celle-ci à n'importe quelle page : vous les trouverez relatés sous les noms de divination, inspiration, possession démoniaque, apparitions, transe, extases, guérisons miraculeuses, envoûtements, maléfices. On prétend que les phénomènes de « médiumnité » ont été découverts à Rochester (New-York) et que le magnétisme animal est dû à Mesmer; mais consultez l'histoire officielle, les mémoires personnels, les documents légaux, les récits populaires, les livres d'anecdotes, et vous verrez qu'en tout temps ce genre de faits a été relaté avec autant d'abondance que de nos jours. Nous autres qui avons été élevés dans les universités et qui suivons exclusivement le mouvement de la culture cosmopolite, nous tombons plus d'une fois sur quelque journal établi depuis longtemps ou sur quelque auteur

fécond de notre pays, dont les noms sont ignorés de *notre* cercle, mais qui comptent des milliers de lecteurs. Nous constatons toujours avec une certaine surprise qu'une masse d'êtres humains ne se contentent pas de vivre et de nous ignorer, nous et nos dieux, mais qu'ils lisent, écrivent et pensent à l'heure actuelle sans la moindre notion de nos canons et de nos autorités. Or un public tout aussi considérable conserve et transmet de génération en génération les traditions et les pratiques de l'occultisme; mais la science académique se soucie aussi peu de leurs croyances et de leurs opinions que vous vous intéressez, aimable lecteur, à l'opinion de ceux qui lisent *Waverley*.

Il n'est donné à aucun type d'intelligence de discerner la vérité totale. Quelque chose échappe toujours au plus doué d'entre nous, non point accidentellement, mais systématiquement, en vertu de notre tournure d'esprit. L'intelligence scientifique et académique et l'intelligence féminine et mystique se méfient de leurs découvertes réciproques, de même que chacune d'elles fuit le tempérament et l'attitude de l'autre. Les faits n'ont de valeur que pour ceux qui les observent avec une véritable affinité mentale. Dès qu'ils sont indiscutablement démontrés et admis, l'esprit académique et critique est de beaucoup le plus apte à les interpréter et à les discuter; car passer de la spéculation mystique à la spéculation scientifique équivaut assurément à passer de l'aliénation à la raison; mais d'autre part, s'il est quelque chose que l'histoire de l'humanité démontre, c'est l'extrême lenteur avec laquelle l'esprit critique et académique ordinaire reconnaît l'existence de faits qui se présentent à l'état sauvage, que n'abrite aucun toit ni aucun pigeonnier, ou qui menacent de briser les systèmes établis. En psychologie, en physiologie, en médecine, partout où un débat a mis aux prises

les mystiques et les savants, les premiers ont généralement démontré l'exactitude des *faits* qu'ils avançaient, mais les seconds conservaient l'avantage au point de vue des théories. L'exemple le plus récent et le plus flagrant que l'on puisse citer en cette matière est celui du « magnétisme animal », dont les faits ont été écartés obstinément comme mensongers par la science médicale et académique du monde entier, jusqu'au moment où l'on découvrit, pour les expliquer, la théorie non mystique de la « suggestion hypnotique »; à ce moment-là, on s'aperçut que ces faits étaient si communs et même si dangereux, que des lois pénales spéciales durent être édictées à l'effet d'en réserver la production aux personnes munies de diplômes médicaux. C'est ainsi que les stigmates, les phénomènes d'invulnérabilité, les guérisons instantanées, les discours inspirés et les possessions démoniaques, dont le souvenir était enfoui jusqu'à hier sur un rayon caché de nos bibliothèques, et qui figuraient parmi les « superstitions », revêtent aujourd'hui le nom tout nouveau de cas d' « hystéro-épilepsie », sous lequel on les publie, on les observe à nouveau, et on les rapporte avec une avidité peut-être trop crédule.

Quelque répugnance que l'on éprouve à employer le style mystique en matière philosophique, on ne peut nier qu'il s'accorde avec un certain genre d'expérience phénoménale. L'auteur de ces pages a été amené à cette constatation au cours de ces dernières années et il accorde aujourd'hui que quiconque prête attention aux phénomènes chers aux mystiques, mais soumet ses observations à des principes scientifiques, se trouve en excellente posture pour venir en aide à la philosophie. Il faut bien augurer de ce qu'en divers pays de savants esprits adoptent les mêmes conclusions. La Société des Recherches psychiques, dont l'action s'étend en Angleterre et en Amérique, a permis au domaine de la science et à celui de l'occulte

de se rencontrer. J'estime que cette société, si limité que soit son rôle, contribuera dans une mesure importante à l'organisation de la connaissance humaine; c'est pourquoi il m'est agréable de communiquer brièvement au lecteur ignorant les résultats de ses travaux.

Si l'on en croit les journaux ou les légendes des salons, la faiblesse mentale et la crédulité absurde constitueraient le lien de sympathie qui unit les membres de la Société, et la maladie du miracle serait son principe dynamique. Il suffit cependant de jeter un coup d'œil sur le nom de ses adhérents pour infirmer cette conception. Elle a pour président le professeur Sidgwick [1], connu par ailleurs comme l'esprit critique et sceptique le plus incorrigible et le plus exaspéré de toute l'Angleterre. Ses deux vice-présidents, dont on connaît le caractère obstiné, sont Arthur Balfour et le professeur J. P. Langley, secrétaire de la Smithsonian Institution. Parmi ses collaborateurs actifs, on peut citer des hommes tels que le professeur Lodge, l'éminent physicien anglais, et le professeur Richet, l'éminent physiologiste français; et la liste de ses membres comprend bien d'autres personnes dont les capacités scientifiques sont universellement appréciées. En fait, si l'on me demandait d'indiquer un journal scientifique où les sources d'erreurs possibles fussent contrôlées de la manière la plus scrupuleuse, je citerais vraisemblablement les procès-verbaux de la Société des Recherches psychiques. Les articles de physiologie que publient communément d'autres organes professionnels révèlent un niveau bien moins élevé de conscience critique. En effet, la rigueur des canons d'évidence appliqués il y a quelques années à l'appréciation des témoignages de certains médiums

1. Cet article a été écrit en 1891; depuis cette époque, les fonctions de président ont été remplies par M. Balfour, par l'auteur de ces lignes et par le professeur William Crookes.

a été jusqu'à provoquer des dissidences au sein de la Société.

La S. P. R[1]. — nom que nous adopterons pour plus de commodité — fut fondée, en 1882, par un certain nombre de gentlemen au premier rang desquels on peut placer les professeurs Sidgwick, W. Barrett, Balfour Stewart, MM. R. H. Hutton, Hensleigh Wedgwood, Edmund Gurney, et F. M. H. Myers. Ils poursuivaient un double objet : constituer en système les expériences relatives aux sujets hypnotiques, aux médiums, aux clairvoyants et autres; recueillir, d'autre part, les faits d'évidence concernant les apparitions, les maisons hantées et les phénomènes similaires rapportés incidemment et qui, en raison de leur caractère fugitif, échappent à un contrôle sérieux. Dans son discours d'ouverture, le professeur Sidgwick remarquait avec insistance que la division de l'opinion publique sur toutes ces matières constituait pour la science un véritable scandale : l'opinion des professeurs, en effet, se résumait en un dédain absolu fondé sur des raisons *a priori*, tandis qu'une aveugle crédulité demeurait généralement l'apanage de ceux qui prétendaient observer les faits à leur source.

Semblable à un bureau météorologique, la Société a accumulé les renseignements relatifs à de véritables météores, tels que les apparitions et autres phénomènes du même ordre. Son œuvre est immense, sans que l'on puisse affirmer cependant qu'elle ait entièrement satisfait les espérances de ses fondateurs. Deux raisons peuvent expliquer l'insuffisance de ses résultats : tout d'abord, les clairvoyants et les autres sujets qui consentent à se prêter à ces expériences sont en petit nombre; ensuite, les travaux dont ils sont l'objet nécessitent beaucoup de temps et ne sont poursuivis qu'à des intervalles irréguliers par des

1. Society for Psychical Research.

observateurs que retiennent d'autres recherches. En outre, les ressources de la Société ne lui ont pas permis jusqu'ici de contrôler l'œuvre entière de ses expérimentateurs dans ce champ difficile. La perte du regretté Edmund Gurney, qui pouvait lui consacrer plus de loisirs que quiconque, est à cet égard irréparable. Mais alors même que les résultats expérimentaux feraient défaut et que le rôle de la S. P. R. se réduirait à saisir de sporadiques apparitions, j'estimerais encore sa fonction indispensable à l'organisme scientifique. Si quelque lecteur, persuadé qu'il n'y a pas de fumée sans feu, a parfois parcouru, pour y chercher des preuves, toute la littérature relative au surnaturel, il me comprendra certainement. Cette littérature est considérable, mais elle est pratiquement sans valeur si l'on veut y trouver l'évidence. Beaucoup de faits y figurent, en effet, mais les témoignages recueillis sont si imparfaits qu'ils peuvent tout au plus nous inciter à ouvrir sur ces régions une fenêtre de notre esprit.

Un principe tout différent domine au contraire les procès-verbaux de la S. P. R. Ils ne s'attachent qu'à la qualité et non à la quantité. Dans la mesure du possible les témoignages oraux ont été l'objet, dans chaque cas, d'un contre-examen personnel; les faits collatéraux ont été étudiés, et chaque récit est doté de son coefficient exact d'évidence, de sorte que chacun puisse en apprécier la force probante. En dehors de ces procès-verbaux, je ne crois pas que l'on puisse citer quelque autre tentative systématique de *peser* l'évidence. C'est là ce qui donne aux volumes parus une valeur unique; et j'estime fermement qu'avec les années, et à mesure qu'ils élargiront leur domaine, ces Procès-verbaux tendront de plus en plus à supplanter toutes les autres sources d'informations relatives aux phénomènes que la tradition considère comme occultes. La nouvelle génération apprécie

mieux généralement les recueils de ce genre. Les jeunes anthropologistes et psychologues qui occuperont bientôt la scène comprendront toute l'étendue de ce scandale scientifique qui a laissé le sort de tant d'expériences humaines suspendu entre la crédulité fondée sur une tradition incertaine, et la négation dogmatique, sans que l'on ait confié à un corps de personnes compétentes l'étude patiente et rigoureuse de ces matières. Si la Société vit assez longtemps pour que le public se familiarise avec elle et lui rapporte tous les cas dont il aura connaissance, — qu'il s'agisse d'apparitions, de maisons hantées, de personnes tourmentées par des bruits inexplicables, ou de perturbations affectant des objets matériels, — elle aura rassemblé à la longue une masse suffisante de phénomènes concrets pour bâtir sur eux une théorie. Ceux qui la soutiennent doivent en conséquence s'accoutumer à penser qu'elle a pour premier devoir d'exister et de savoir enregistrer, sans s'attendre nécessairement à obtenir des résultats concluants. Toutes nos sociétés savantes ont eu des débuts aussi modestes.

Mais une simple organisation extérieure ne saurait suffire à favoriser les progrès scientifiques. Des sociétés peuvent seconder les hommes de génie, mais elles ne peuvent les remplacer. Le contraste qui existe entre la Société mère et sa branche américaine vient à l'appui de mon dire. En Angleterre, un petit groupe d'hommes remplis d'enthousiasme et d'ardeur au travail suppléait à ses besoins; ici, il a fallu que M. Hodgson fût importé d'Europe pour qu'un progrès tangible commençât à se manifester. Ce qui a surtout contribué à soutenir la Société en Angleterre, c'est le don extraordinaire que possède le professeur Sidgwick d'inspirer confiance aux personnes les plus diverses. Cette ténacité à défendre les résultats acquis et cette impartialité absolue dans la discussion de l'évidence

ne se rencontrent point chez un individu une fois par siècle. Les plus découragés puisent une patience nouvelle dans sa croyance obstinée; et ceux qui pouvaient craindre d'être dupes se rassurent en constatant son inaptitude constitutionnelle à admettre une conclusion précipitée. Mme Sidgwick — sœur du grand Arthur Balfour — est la digne alliée de son mari, et possède comme lui un rare pouvoir de suspendre son jugement, joint à une finesse d'observation et à une capacité d'observation peu fréquentes.

Le *travailleur* de la Société, telle qu'elle était constituée à l'origine, était Edmund Gurney. Il était doué des qualités les plus précieuses. Bien que, semblable à Carlyle, il eût coutume de gémir sous le poids de son labeur, il faisait montre d'une puissance de travail colossale et triomphait des corvées les plus répugnantes. Les deux gros volumes de son ouvrage, *Phantasms of the Living*, élaborés et publiés en trois ans, en fournissent la preuve. Il possédait en même temps les instincts artistiques les plus délicats et son important travail sur le « pouvoir du son » compte parmi les ouvrages d'esthétique les plus considérables qui aient paru en langue anglaise. Il était doué aussi du cœur le plus tendre, et sa pensée révélait une véritable puissance métaphysique dont il a fourni des exemples dans ses essais sur le *Tertium Quid*. M. Frédéric Myers, qui s'est classé parmi les plus brillants essayistes anglais, est l'*ingenium præfervidum* de la S. P. R. Je dirai plus tard quelques mots sur la valeur des écrits théoriques de M. Myers. Le docteur Hodgson, secrétaire de la branche américaine, se distingue par une pondération d'esprit qui, dans son genre, est aussi rare que celle de Sidgwick; il croit à la réalité d'un grand nombre de phénomènes spirites, mais il sait découvrir l'erreur avec une pénétration inusitée; de sorte qu'il est impossible de dire à l'avance s'il éprouvera

plus de plaisir à confirmer une observation qu'à la mettre en pièces.

Il est temps à présent de jeter un bref coup d'œil sur le contenu actuel de ces procès-verbaux. Les deux premières années furent largement consacrées à des expériences de transmission de pensée. La première série de celles-ci furent faites sur la personne des filles d'un clergyman nommé Creery; elles donnèrent à MM. Balfour Stewart, Barrett, Myers et Gurney, la conviction que ces jeunes filles possédaient un inexplicable pouvoir de deviner les noms et les objets pensés par une autre personne. Deux ans plus tard, MM. Sidgwick et Gurney, reprenant ces expériences avec les mêmes jeunes filles, découvrirent qu'elles échangeaient des signaux. Il est à remarquer que, lors de la première série, les conditions des expériences rendaient généralement ces signaux impossibles, et l'on peut admettre que la supercherie se soit greffée d'elle-même sur un phénomène originairement sincère. Néanmoins Gurney eut la sagesse de laisser au scepticisme du lecteur le soin d'apprécier l'ensemble. Le nombre des sujets sur lesquels il a tenté à nouveau les mêmes expériences dépasse d'ailleurs trente, bien que plusieurs critiques de la S. P. R. ne semblent connaître que l'exemple précité. Les sujets qu'il a le plus employés pendant la même période furent M. G. A. Smith et deux jeunes dames de Liverpool au service de M. Malcolm Guthrie.

Tous ceux qui ont pris part à ces dernières expériences ont émis l'opinion que les sources possibles d'erreur consciente ou inconsciente avaient été suffisamment exclues, et que l'on ne pouvait expliquer par le simple hasard la proportion élevée des cas où le sujet reproduisait correctement des mots, des diagrammes, et des sensations occupant la conscience d'une personne étrangère. Les témoins de ces faits

les trouvèrent si satisfaisants que la « télépathie » figura dans les Procès-verbaux et dans l'ouvrage de Gurney comme une *vera causa* sur laquelle pouvaient être édifiées des hypothèses additionnelles. On ne saurait cependant blâmer un simple lecteur qui demanderait, avant d'adopter une croyance aussi révolutionnaire, des témoignages encore plus nombreux. Chaque jour peut amener des expériences nouvelles et concluantes. Mais en attendant, on peut remarquer que les données actuelles se trouvent renforcées latéralement, pour ainsi dire, par toutes les observations qui tendent à consacrer d'autres phénomènes de même espèce, tels que l'impression télépathique, la clairvoyance, ou la seconde vue. Le genre plus vaste enveloppe naturellement l'espèce plus particulière.

Il faut mentionner en second lieu les travaux de Gurney sur l'Hypnotisme. Plusieurs d'entre eux consistent moins à établir des faits nouveaux qu'à en analyser d'anciens. Mais ces derniers mis à part, nous constatons que dans le domaine de l'observation pure, Gurney semble avoir vérifié sur plus d'un sujet, le phénomène suivant : les mains du sujet passent à travers une couverture qui dérobe l'opérateur à ses regards, tandis que son esprit est absorbé par une conversation avec une tierce personne : l'opérateur alors désigne de l'index l'un des doigts du sujet, et ce doigt seul répond à cette sélection silencieuse en devenant roide ou insensible suivant les cas. L'interprétation de ce phénomène est difficile, mais le cas précité, auquel j'ai moi-même assisté, semble authentique.

Une autre observation de Gurney semble démontrer la possibilité pour l'esprit du sujet d'être influencé directement par l'esprit de l'opérateur. Le sujet hypnotisé répond ou refuse de répondre aux questions d'un tiers, suivant que l'opérateur lui en accorde ou refuse mentalement l'autorisation. Toutes ces expé-

riences ont été entourées des garanties les plus sérieuses. Mais la contribution la plus importante de Gurney à l'hypnotisme s'est traduite par une série d'expériences relatives à l'écriture automatique de sujets soumis à une suggestion post-hypnotique. Vous dites par exemple à un sujet endormi d'aller tisonner le feu cinq minutes après son réveil ; une fois éveillé, il ne se souvient plus de l'ordre reçu, mais tandis qu'il est engagé dans une conversation, sa main est placée sur une planchette et écrit immédiatement cette phrase : « N., vous irez tisonner le feu dans cinq minutes ». Les expériences de cette sorte, que nous avons répétées et variées le plus souvent possible, paraissent prouver qu'au-dessous de la conscience supérieure la conscience hypnotique persiste, imprégnée par la suggestion et susceptible de s'exprimer par le mouvement involontaire de la main.

Gurney partage ainsi avec Janet et Binet l'honneur d'avoir démontré l'existence simultanée, chez une même personne, de deux plans de conscience qui diffèrent et qui s'ignorent. Les expériences d'écriture automatique constituent le type de cette « extraconscience »; leur découverte, dont on ne saurait trop apprécier l'importance, a marqué une ère nouvelle de la psychologie expérimentale. Mais le chef-d'œuvre de Gurney fut l'ouvrage intitulé *Phantasms of the living*. Pour montrer le laborieux effort fourni par l'auteur, il suffira d'indiquer que, sur la seule question des phénomènes de sorcellerie et de leurs preuves prétendues, il a compulsé minutieusement 260 volumes, sans jamais trouver d'ailleurs un seul exemple d'évidence de première main, si ce n'est la confession des victimes elles-mêmes, confession que l'on peut attribuer à la torture ou à l'hallucination. Au cours de l'ouvrage, Gurney discute environ 700 cas d'apparitions qu'il a rassemblés. Un grand nombre de celles-ci étaient « véridiques », en ce sens qu'elles coïnci-

daient avec une calamité frappant la personne apparue; en pareil cas, dit Gurney, la victime possède le pouvoir de produire chez autrui une véritable hallucination.

Dans cette théorie « télépathique », les apparitions peuvent être qualifiées de faits « objectifs », bien qu'elles ne constituent pas des faits « matériels ». Pour éprouver la valeur de ces « hallucinations véridiques », peut-être fortuites, Gurney institua un « recensement des hallucinations »; il recueillit les réponses de 25.000 personnes interrogées au hasard et dans divers pays sur la question de savoir si, à l'état de veille et étant en bonne santé, elles avaient entendu une voix, aperçu une forme, ou senti un attouchement que nulle présence matérielle n'ait pu expliquer. En ce qui concerne l'Angleterre, il semble, *grosso modo*, résulter de cette enquête, qu'une personne adulte en moyenne sur dix a éprouvé des phénomènes de cette sorte au moins une fois dans son existence; et les impressions ressenties ont très souvent coïncidé avec un événement lointain. Des coïncidences aussi fréquentes peuvent-elles être encore considérées comme fortuites? doit-on admettre entre les deux événements une connexion occulte? M. et Mme Sidgwick ont étudié cette question en examinant, avec une conscience et une exactitude sans égales, 17.000 observations faites en Angleterre. Ils concluent que les cas où une personne apparait le jour même de sa mort sont 440 fois trop nombreux pour pouvoir être attribués au hasard.

Le raisonnement qui permet d'établir ce chiffre est assez simple: s'il n'y a qu'une connexion fortuite entre la mort d'un individu et son apparition à distance, cette mort ne possède pas plus de chance de survenir le jour même de l'apparition qu'elle n'en a d'accompagner tout autre événement. Or, la chance que possède un individu de mourir à un jour désigné d'avance par quel-

que autre événement, est égale, d'après les proportions admises, à 1 sur 19.000. Si donc la coïncidence de la mort d'une personne avec sa propre apparition était purement fortuite, elle ne devrait pas se produire plus d'une fois sur 19.000 cas. Or le recensement donne la proportion de 1 sur 43, à savoir, comme il a été dit plus haut, un chiffre 440 fois trop élevé. Le recensement opéré en Amérique portait sur 7.000 réponses, et a fourni un résultat remarquablement concordant. Certes on peut rationnellement opposer aux conclusions précitées l'insuffisance du nombre des données; une moyenne sérieuse, peut-on dire, ne saurait se contenter de 24.000 exemples. Mais il semble que cette objection soit bien rigoureuse.

Il y a lieu de relever aussi dans les Procès-verbaux la discussion par Mme Sidgwick, M. Hodgson, et « M. Davey », des phénomènes physiques de médiumnité (meubles se mettant en mouvement, caractères tracés sur des ardoises, etc.). Jusqu'à présent, elle met à néant les prétentions de tous les médiums examinés. « M. Davey » lui-même a pu réaliser par des moyens frauduleux l'expérience de l'ardoise, tandis que M. Hodgson, spectateur et confident, revoyait les rapports écrits des autres spectateurs — tous gens de mérite — et constatait que dans chaque cas, les traits essentiels de l'expérience faite sous leurs yeux leur avaient échappé. Cette contribution de Davey-Hodgson constitue probablement le document le plus grave qui ait été produit contre l'évidence basée sur le témoignage oculaire. Un autre travail substantiel fondé sur l'observation personnelle est le rapport de M. Hodgson sur Mme Blavatsky; il détruit définitivement la réputation de ce prétendu médium.

Les phénomènes physiques de médiumnité sont très malmenés dans les Procès-verbaux. Le dernier exemple rapporté concerne la fameuse Eusapia Paladino qui,

prise en fraude à Cambridge, après une carrière brillante et remplie de succès sur le continent, a été exclue de toute expérience future, conformément aux règles draconiennes de la Société. D'autre part, le cas de Stainton Moses, au sujet duquel M. Myers a produit une masse de témoignages inédits, paraît échapper à cette condamnation universelle, et nous imposer ce que M. Andrew Lang appelle le choix entre un miracle moral et un miracle physique.

Dans le cas de Mme Piper, médium à l'état hypnotique, il semble qu'aucun choix ne nous soit offert. M. Hodgson et d'autres, à la suite d'études prolongées, sont convaincus qu'elle possède des pouvoirs de connaissance exceptionnels. *Prima facie*, ceux-ci seraient imputables à une « action spirite », mais les conditions des expériences sont si complexes qu'une décision dogmatique pour ou contre l'hypothèse spirite doit pour l'instant être ajournée.

Une des expériences les plus importantes relatées dans les procès-verbaux est l'article de miss X... sur la « vision dans le cristal ». Beaucoup de personnes qui regardent fixement un objet de cristal ou toute autre surface vaguement lumineuse tombent dans une sorte de torpeur et perçoivent des visions. Miss X... possède cette faculté à un remarquable degré et y joint, d'autre part, un rare esprit critique. Elle rapporte de nombreuses visions qui appartiennent au domaine de la clairvoyance, tandis que d'autres comblent une lacune dans notre connaissance des opérations mentales subconscientes. C'est ainsi qu'en fixant le cristal un matin avant de déjeuner, elle lit en caractères d'imprimerie très nets l'annonce du décès d'une personne de sa connaissance, avec la date et diverses circonstances de cet événement. Effrayée par cette lecture, elle consulte le *Times* de la veille et aperçoit, parmi les décès mentionnés, les mots mêmes qu'elle vient de déchiffrer. Sur la même page du

Times, elle retrouve divers articles qu'elle se rappelle avoir lus; il semble ressortir de là que ses yeux ont observé inattentivement, pour ainsi dire, l'article nécrologique : celui-ci s'est logé aussitôt dans un coin spécial de sa mémoire et a pris la forme d'une hallucination visuelle sous l'action d'une modification particulière de la conscience amenée par la contemplation du cristal.

Si l'on passe des observations aux récits, on trouve un grand nombre d'histoires de fantômes citées par Mme Sidgwick et discutées par MM. Myers et Podmore. Elles forment la meilleure littérature et la plus intéressante que je connaisse sur ce sujet, tout au moins du point de vue émotif. Quant aux conclusions qu'elles comportent, Mme Sidgwick refuse de s'engager; M. Myers au contraire accueille et M. Podmore repousse l'idée que ces histoires puissent posséder une base d'objectivité qui dépendrait de la continuation de l'existence après la mort.

J'aurai terminé ce que j'ai à dire de ces procès-verbaux lorsque je vous aurai fait connaître ce qu'à mon avis ils contiennent de plus important. Je fais allusion à la longue série d'articles consacrés par M. Myers à ce qu'il appelle aujourd'hui le « moi subliminal » et que l'on pourrait également désigner sous le nom de conscience ultra-marginale. Les études savantes et nourries de Myers sur l'hypnotisme, les hallucinations, l'écriture automatique, la médiumnité, et sur toute la série des phénomènes de cette famille, ont déterminé chez cet auteur une conviction qu'il exprime en ces termes :

Chacun de nous constitue en réalité une entité psychique permanente beaucoup plus étendue qu'il n'en a conscience, — une individualité qu'aucune manifestation corporelle ne peut jamais exprimer complètement. Le moi se manifeste lui-même à travers l'organisme; mais il reste toujours une partie du moi qui ne se manifeste point, et toujours, semble-t-il, un pouvoir d'expression organique qui demeure en suspens ou en réserve.

M. Myers compare la conscience ordinaire à la partie visible du spectre solaire ; la conscience totale à ce spectre complété par les rayons infra-rouges et ultra-violets. Dans le spectre psychique, les rayons « ultra » peuvent embrasser un champ d'activité physiologique et psychique bien plus vaste que celui qui s'ouvre à notre conscience et à notre mémoire ordinaires. A l'extrémité inférieure, nous rencontrons le prolongement *physiologique :* cures mentales, stigmates chez les extatiques, etc.; à l'extrémité supérieure, la connaissance hypernormale des médiums. Quelque valeur que l'avenir réserve aux spéculations de M. Myers, on accordera toujours qu'elles ont constitué la première tentative au monde par laquelle on ait considéré les phénomènes d'hallucination, d'hypnotisme, d'automatisme, de dédoublement de la personnalité et de médiumnité comme des parties connexes d'un même sujet. Toutes les constructions que l'on peut édifier dans ce domaine doivent être provisoires et c'est comme provisoires que M. Myers nous présente ses formules. Mais, grâce à lui, nous commençons à apercevoir pour la première fois comment tous ces phénomènes, depuis l'automatisme moteur le plus grossier jusqu'à l'apparition sensorielle la plus saisissante, s'unissent et s'enchaînent en un vaste système. Si même on laisse à part les conclusions de M. Myers, la manière méthodique dont il groupe les phénomènes en classes et en séries est le premier grand pas qui ait été fait pour surmonter le dédain de la science orthodoxe à leur égard.

Nos réactions contre les témoignages oraux sont toujours déterminées par notre expérience personnelle. Lorsqu'un homme, à la suite d'un examen qui lui paraît attentif, a acquis la conviction que telle ou telle forme de surnaturel existe, sa vigilance à l'égard de l'évidence commence à se relâcher et il laisse la porte de son esprit plus ou moins ouverte au surna-

turel. Pour un esprit qui a ainsi accompli son *salto mortale*, l'examen minutieux d'espèces insignifiantes et les discussions subtiles sur la valeur respective de diverses évidences, discussions qui abondent dans les rapports de la Société, semblent intolérablement fastidieuses. Et il doit en être ainsi. Il est peu de genres littéraires qui soient plus réellement ennuyeux que les histoires de fantômes. Prises en elles-mêmes, comme des faits présentés séparément, elles apparaissent si dénuées de tout sens et de tout mouvement que, si même elles étaient rigoureusement vraies, nous serions tentés de les reléguer en dehors de notre univers en raison de leur absurdité. Tous les autres faits possèdent quelque liaison et quelque continuité avec le reste de la nature; eux seuls sont isolés et discontinus.

Je conclus de là que l'espèce d'aversion — je n'aperçois pas de terme plus modéré pour traduire ma pensée — qu'éveillent si souvent les seuls mots « recherches psychiques », est non seulement naturelle, mais, en un certain sens, méritoire. Un homme incapable d'assigner une orbite à ces météores mentaux ne peut voir dans l'attitude de MM. Gurney, Myers et autres qu'une sotte admiration devant des prodiges solitaires. Et quels prodiges ! Ainsi la science retourne simplement à son *non possumus*, et, parmi les prétendus critiques des procès-verbaux, plusieurs se sont contentés d'opposer simplement aux phénomènes relatés une présomption de fausseté : car, aussi loin que l'ordre naturel a été soumis à un examen scientifique rigoureux, il a toujours paru contredire ces phénomènes. Mais la force de cette présomption diminue en raison directe du nombre de cas où on l'invoque et, dans le cours des temps, elle peut s'épuiser complètement même pour ceux qui s'appuient sur ce grand principe psychologique d'après lequel notre science dériverait de l'usage des yeux, des oreilles et des autres sens.

Or nous devons nous rappeler que, pour saper une hypothèse en accumulant les exemples qui justifieraient l'hypothèse inverse, il n'est pas logiquement nécessaire que tous les faits allégués soient rigoureusement démontrés. Il suffit que des rumeurs, même vagues, circulent sur le crédit d'un homme d'affaires pour affaiblir la présomption de probité dont il bénéficiait, et cela alors même qu'aucune de ces rumeurs n'aurait la valeur d'une preuve. Et celles-ci produiraient un effet plus néfaste encore si elles formaient ce que Gurney appelle un fagot et non une chaîne, — c'est-à-dire si elles étaient indépendantes l'une de l'autre et provenaient de différentes sources. Or, l'évidence, faible ou forte, que comporte la télépathie, examinée telle qu'elle se présente, forme précisément un fagot et non une chaîne. Aucun de ses articles ne s'appuie, même partiellement, sur un autre pour étayer sa propre preuve. Mais, pris ensemble, tous les articles possèdent une certaine consistance générale; leur folie, si j'ose dire, n'est pas dénuée de méthode. De sorte que chacun d'eux ajoute à la valeur présomptive de l'ensemble, et un esprit impartial reconnaîtra qu'en bloc, ils atténuent la force de la croyance orthodoxe d'après laquelle rien n'existerait en une intelligence humaine qui n'y ait pénétré par l'expérience ordinaire des sens.

Mais il est malheureux qu'une question de vérité dépende simplement d'une présomption ou d'une contre-présomption, sans que la lumière foudroyante des faits vienne éclairer cette obscurité déconcertante. Et, à vrai dire, en donnant tant d'importance au pouvoir que possèdent nos témoignages d'affaiblir une présomption, j'ai adopté moi-même volontairement le point de vue de ceux qu'on appelle les incrédules « rigoureusement scientifiques », et j'ai usé d'un argument *ad hominem*. Mon propre point de vue est différent. Pour moi la foudre *est* tombée, et non seule-

ment les présomptions en faveur de la croyance orthodoxe ont été affaiblies, mais la vérité même de cette croyance se trouve renversée d'une manière décisive. Pour employer le langage des logiciens de profession, je dirai qu'une proposition universelle peut être rendue fausse par un exemple particulier. Si l'on vous dit que tous les corbeaux sont noirs, et que vous vouliez détruire ce préjugé, il vous suffira de montrer un seul corbeau blanc. Mon unique corbeau blanc est Mme Piper. Lorsque ce médium est dans l'état de transe, je ne puis me défendre de croire qu'elle fait montre d'un savoir que ne lui a jamais révélé à l'état de veille l'usage ordinaire de ses yeux, de ses oreilles ou de sa raison. J'ignore la source de ce savoir, et n'aperçois à cet égard aucune lueur d'explication, mais je ne vois nul moyen de refuser de l'admettre comme un fait.

De même, lorsque je me tourne vers les autres formes de l'évidence, vers les fantômes et autres phénomènes, je ne puis embrasser l'attitude négative irrévocable de l'esprit « rigoureusement scientifique », avec toutes ses préventions relatives à ce que devrait être l'ordre naturel véritable. Car bien qu'ici l'évidence soit, par endroits, assez légère, je sens néanmoins que, prise en bloc, elle pèse encore lourd. En vérité, l'esprit rigoureusement scientifique peut aisément dépasser le but. La science signifie avant tout une certaine impassibilité de méthode ; supposer qu'elle désigne une certaine série de résultats auxquels on doit épingler sa foi et s'attacher à jamais, c'est méconnaître fâcheusement son génie et rabaisser le corps scientifique à une simple secte.

Savants et non-savants, nous vivons tous sur quelque plan incliné de crédulité, qui pour l'un penche de tel côté, et pour l'autre d'un côté différent ; que celui dont le plan ne penche vers aucune direction nous jette la première pierre ! En fait, les phéno-

mènes de « transe » dont j'ai parlé ont renversé, pour mon esprit, les limites de l'ordre naturel admis. J'aimerais que la science leur fît une place positive ; elle satisferait ainsi mes besoins intellectuels les plus urgents. La science, comme la vie, se repait de ses propres ruines. Les faits nouveaux brisent les vieilles règles, et les conceptions nouvellement consacrées viennent alors réconcilier dans une même loi les théories passées et les théories présentes.

Et c'est ici que l'œuvre de MM. Myers et Gurney devient réellement instructive. Ils s'efforcent avec une extrême conscience de découvrir une formule de réconciliation qui impose aux vieilles lois de la nature le minimum d'effort. M. Myers utilise cette méthode d'approche graduelle qui, entre les mains de Darwin, a accompli tant de miracles. Lorsque Darwin rencontrait un fait embarrassant pour ses théories, il avait coutume, m'a-t-on dit, de le circonscrire au moyen de faits moins importants, de même qu'un charretier qui rencontre une lourde pierre cherche à amonceler de la boue tout autour d'elle pour la franchir sans encombre avec son attelage. C'est ainsi que M. Myers, partant des faits les plus ordinaires de la conscience inattentive, se laisse guider par ce fil pour aboutir, après de nombreux détours, aux fantômes ; il s'attache alors à montrer que ceux-ci ne sont que les manifestations extrêmes d'une vérité commune, — à savoir que les segments invisibles de notre esprit sont susceptibles, sous certaines conditions qui se réalisent rarement, d'agir sur les segments invisibles des autres existences conscientes et d'en subir l'action. Peut-être n'y a-t-il pas là une vérité définitive, — peut-être les théosophes, avec leur corps astral et leurs autres découvertes, démontreront-ils qu'ils suivent une piste meilleure, — mais on ne saurait nier que la théorie de Myers revête une forme scientifique, car la science part toujours d'un genre de phé-

nomènes établi, dont elle essaye d'étendre le domaine.

Moi-même, comme agent de recensement pour l'Amérique, j'ai recueilli des centaines de cas d'hallucinations sur des personnes saines. Ils m'incitent à croire que nous possédons tous virtuellement un « moi subliminal », qui peut à tout moment faire irruption dans notre vie ordinaire. A sa limite inférieure, il n'est que le dépôt de nos impressions oubliées; à sa limite supérieure, nous ignorons sa nature. Prenez un exemple courant : beaucoup de gens ne possèdent-ils pas en eux quelque chose qui mesure la fuite du temps mieux que ne le fait le moi éveillé? ce quelque chose les réveille à une heure fixée d'avance, et détermine parfois même une hallucination : une personne m'informe en effet que chaque matin elle croit apercevoir une montre dont les aiguilles lui indiquent l'heure exacte. Il n'y a là peut-être que le sentiment d'une période physiologique de temps qui s'écoule; mais de toutes manières, le phénomène demeure subconscient.

Une cause subconsciente peut aussi conserver en nous l'impression de certaines expériences auxquelles nous n'avons pas prêté ouvertement attention. Une dame constate dans la rue qu'elle n'a pas sa bourse brusquement alors, elle éprouve le sentiment de s'être levée de table et d'avoir entendu tomber l'objet sur le parquet. Aussitôt rentrée, elle cherche sous la table et ne trouve rien, mais à peine a-t-elle demandé à sa servante où cette dernière a mis la bourse, que la servante lui répond en lui remettant l'objet : « Comment saviez-vous où était votre bourse, puisque vous vous êtes levée et que vous avez quitté la pièce comme si vous ignoriez l'avoir laissée tomber. » Ce même domaine subconscient peut faire revivre nos impressions oubliées. Une dame, accoutumée à prendre du salicylate de soude contre un rhumatisme articulaire, se réveille de bonne heure un matin d'hi-

ver, en proie à des douleurs dans la nuque. Dans le demi-jour, elle ouvre un tiroir, y prend ce qu'elle croit être sa poudre habituelle, la dissout dans un verre d'eau, et se trouve sur le point de l'avaler, lorsqu'elle sent sur son épaule une tape vigoureuse et entend une voix lui crier : « Goûte ! » Elle examine la poudre et reconnaît qu'elle a pris par erreur une dose de morphine. La manière la plus naturelle d'interpréter le phénomène est d'admettre que le souvenir assoupi de la morphine s'est éveillé et a fait, pour ainsi dire, explosion. Il faut voir là, comme dans beaucoup de cas analogues, un effet d'une expérience oubliée.

Cet effet est toujours imputable au même mécanisme hallucinatoire ; mais, à mesure que l'on remonte dans l'échelle des cas, il devient moins facile de déterminer les sources. Une dame, par exemple, va voir après déjeuner sa servante tombée malade la nuit précédente : soudain elle tressaille, car, au-dessus de la porte de la chambre, elle a lu distinctement, en lettres d'or, les mots : « petite vérole ». On appelle un docteur qui, de suite, diagnostique cette maladie ; or, la maîtresse affirme que la pensée ne lui en était jamais venue avant l'apparition de l'inscription. On peut citer d'autres cas d'avertissements : tel ce jeune homme assis sous un hangar et qui entend soudain la voix de sa mère lui crier : « Sauve-toi vite ! », au moment précis où le toit va s'effondrer.

Viennent ensuite les expériences de personnes qui apparaissent à leurs amis à l'heure ou presque à l'heure de leur mort. Puis les visions aperçues et les paroles prononcées dans l'état de transe, phénomènes étonnamment abondants et d'un niveau intellectuel élevé. Pour cette catégorie de phénomènes d'ordre supérieur, il me semble que, si leur mécanisme immédiat est celui de « l'hallucination », c'est à tort qu'on les ferait dériver en dernière analyse d'une

opération mentale subconsciente ordinaire, — telle que l'attente, le souvenir ou une inférence fondée sur une perception inattentive. Il est d'une bien meilleure tactique, si vous voulez écarter tout mystère, de stigmatiser les récits eux-mêmes comme indignes de foi. La véracité de bien d'entre eux me semble à moi-même loin d'être démontrée. Et, cependant, si on les rapproche des phénomènes de transe qui *sont* prouvés, il semble qu'on puisse les considérer comme faisant partie d'une famille de faits naturels dont nous ne connaissons pas encore toutes les manifestations.

Des milliers de tempéraments sensitifs vivent aujourd'hui aux Etats-Unis, aussi attachés à ces expériences et aussi indifférents à la science moderne que s'ils avaient vécu en Bohême au XIIe siècle. Ils sont indifférents à la science parce que celle-ci est insensible à leurs expériences. Par essence, elle défend une méthode plutôt qu'une croyance déterminée; mais, en fait, telle que la comprennent ses partisans comme les profanes, elle s'identifie avec une certaine croyance : elle croit que l'ordre caché de la nature est exclusivement mécanique et que les catégories non mécaniques constituent des moyens irrationnels de concevoir et d'expliquer même des choses aussi particulières que la vie humaine. Remarquez maintenant que si ce « rationalisme mécanique » — nom que l'on peut attribuer à cette attitude — exclut tout autre mode de pensée, il rompt violemment avec les modes qui ont joué le plus grand rôle dans l'histoire de l'humanité. L'idée religieuse, éthique, poétique, téléologique, émotive, sentimentale, ce que l'on peut appeler la conception personnelle de la vie pour la distinguer de la conception impersonnelle et mécanique, et la conception romantique pour la distinguer de la conception rationaliste, a constitué et constitue encore, en dehors des cercles scientifiques bien entrainés, la forme dominante de la pensée. Mais, pour le rationalisme

mécanique, la personnalité est une illusion immatérielle; il méprise cette vieille croyance humaine qui veut que les événements puissent se produire en raison de leur signification personnelle; et les notions de nos grands-parents sur les oracles et les augures, la divination et les apparitions, les conversions miraculeuses de l'âme et les prodiges accomplis par les personnes inspirées, les réponses que reçoivent nos prières et la direction providentielle de notre conduite forment, suivant lui, un système sans fondement, une masse d'idées radicalement fausses.

Certes la conception personnelle de la nature peut conduire à de graves excès si elle n'est refrénée par le rationalisme impersonnel. Il faut écarter le romantisme en tant que théorie de l'univers qui se suffirait à elle-même; il faut savoir comprendre cette intolérance à l'égard du romantisme qui caractérise les savants et leur conception de la vie. Notre dette envers la science est illimitée et notre gratitude envers ses enseignements positifs doit être conséquemment immense. Mais il semble que les procès-verbaux de la S. P. R. conduisent du moins le lecteur impartial à cette conclusion : à savoir que les savants rendent un verdict superficiel lorsqu'ils qualifient indistinctement les conceptions anciennes d'insanités pures, d'erreurs gratuitement acceptées, ou de superstitions sans excuse. La conception personnelle et romantique de la vie a d'autres racines que l'exubérance déréglée de l'imagination ou la perversité du cœur. Elle se nourrit perpétuellement de *faits d'expérience*, quel que soit le sort de ceux-ci lorsque, plus tard, on les interprète; et, à toute époque de l'histoire de l'humanité, il eût été tout aussi et même plus facile qu'aujourd'hui de recueillir en sa faveur une série de documents aussi féconds que ceux qui se publient maintenant. Tous ces documents se rapportent à des expériences personnelles réelles. Ces expériences présentent trois carac-

tères communs : elles sont capricieuses, discontinues, difficiles à contrôler; leur production exige des sujets spéciaux; leur signification tout entière embrasse le domaine de la vie personnelle. Ceux qui y assistent et surtout ceux qui s'y prêtent individuellement y découvrent facilement — et sont même logiquement amenés à y découvrir — d'excellents arguments en faveur de leur conception romantique et personnelle du cours de l'univers.

Ma faible participation aux recherches de la S. P. R. m'a familiarisé avec nombre de personnes de cette catégorie pour lesquelles le mot même de « science » est devenu une expression de reproche et dont je comprends et respecte à la fois les raisons. L'intolérance de la science à l'égard des phénomènes que nous étudions, la négation de leur existence ou de leur signification — sauf à y trouver la preuve de la folie innée de l'homme, — ont aliéné à la science les sympathies générales de la race. Je confesse que les prétentions de la Société à la gratitude de notre génération me semblent justifiées précisément par la mission qu'elle a entreprise de se rapprocher de l'humanité. Elle a restitué la continuité à l'histoire. Elle a aperçu une base raisonnable au fond des aberrations les plus superstitieuses du passé. Elle a jeté un pont sur l'abîme, elle a comblé le fossé que la science, comprise d'une manière étroite, avait creusé dans l'univers humain.

J'irai même plus loin. Lorsque, du point avancé où nous nous trouvons aujourd'hui, nous jetons un regard en arrière sur les phases passées de la pensée humaine, qu'il s'agisse de l'ordre scientifique ou de l'ordre théologique, nous sommes étonnés de voir qu'un univers qui nous semble si complexe, si vaste et si mystérieux ait jamais pu paraître petit et simple. Le monde de Descartes comme celui de Newton, celui des matérialistes du siècle dernier comme celui des

traités de Bridgewater, demeurent à nos yeux incroyablement bornés et dépourvus de perspective. La connaissance même que révèlent, dans leur domaine respectif, les œuvres de Lyell, Faraday, Mill et Darwin, présente déjà un aspect enfantin et innocent. Est-il donc vraisemblable que la science d'aujourd'hui échappe au sort commun ? n'est-il pas insensé d'affirmer que les opinions de ses partisans ne paraîtront point démodées à nos petits-enfants ?

Cependant, s'il est permis de conclure par analogie du passé à l'avenir, notre science se démodera plus pour avoir omis certains faits, pour avoir ignoré des séries entières d'aspects complexes des phénomènes qu'elle étudie, que pour avoir péché par quelque défaut fatal dans son esprit ou dans ses principes. Cet esprit et ces principes se ramènent à une affaire de méthode; ils ne contiennent rien qui empêche la science d'aborder avec succès un monde où les forces personnelles servent de point de départ à de nouveaux effets. La seule forme de l'être que nous rencontrons directement, la seule expérience que nous possédons concrètement, est notre vie personnelle propre. La seule catégorie complète de notre pensée, nous disent les professeurs de philosophie, est la catégorie de la personnalité; toutes les autres ne concernent que les éléments abstraits de celle-là. Et cette négation systématique par laquelle la science refuse d'admettre la personnalité comme condition des événements, cette croyance rigoureuse en vertu de laquelle elle transforme notre monde, dans sa nature intime et dans son essence, en un monde strictement impersonnel, pourrait bien, dans la suite des temps, être précisément le défaut que nos descendants seront surpris d'apercevoir en cette science si vantée, l'omission qui, à leurs yeux, continuera à la rendre bornée et dépourvue de perspective.

INDEX ALPHABÉTIQUE

Absolutisme. 32, 50.
Abstraction. 234.
Action, en tant que mesure de la croyance. 22, 50.
Actuel (univers), plus borné que l'univers idéal. 218.
Agnosticisme. 73, 101, 145.
Allen, G. 245, 249, 268.
Alternatives. 173, 180, 215, 280.
Ambiguïté de choix. 173.
— de l'être. 303.
Anesthésique (révélation). 305.
Angleterre. 242.
A priori (vérités). 279.
Apparitions. 322.
Aristote. 262.
Associationnisme en matière d'éthique. 202.
Attente. 97-100.
Autorités en matière d'éthique. 219.
— par opposition aux champions d'un idéal particulier. 222.
« Autre », dans Hegel. 294.
Axiomes. 279.

Bagehot. 246.
Bain. 91, 111.
Balfour. 28.
Bellamy. 204.
Bien. 184, 216, 217.
Bismarck. 242.
Bloc-univers. 303.
Blood, B. P. 15, 305.
Bonheur. 54.
Brockton (meurtre de). 178, 193.
Bunsen. 218, 285.

Carlyle. 62, 64, 93, 107, 190.
Casuistique en matière d'éthique. 213.
Causalité. 165.
— (théorie de Hume). 289.
Certitude. 33, 50.
Chance (voir hasard).
Choix. 172.
Christianisme. 25, 34.
Cicéron. 112.
Clark, X. 70.
Classifications. 87.
Clifford. 27, 28, 30, 34, 39, 41, 112, 244.
Clive. 242.
Clough. 27.
Combativité. 70.
Connaître. 32.
Connaissance. 105.
Contradiction, dans Hegel. 206-288.
Contradictions des philosophes. 36.
Critérium de la vérité. 35.
— en matière d'éthique. 219.
Croyance (voir foi).
Cristal (visions dans le). 324.
Cycles de la nature. 234, 237.

Darwin. 235, 237, 239, 330.
Davey. 323.
Demandes, en tant qu'elles créent des valeurs. 216.
« Détermination synonyme de négation. » 297-300.
Déterminisme. 168.
— Dilemme qu'il comporte. 163-199, 180, 183.
— Forme rude et forme adoucie. 167.
Dieu. 80, 88.
— tel qu'il est révélé par la nature. 63.
— comme objet adéquat proposé à notre entendement. 134, 140.
— dans ses rapports avec l'homme. 152-154.
— Sa providence. 196.
— Ses revendications engendrent des obligations. 210.
— Son rôle dans l'éthique. 225-228.
Dogmatisme. 32.
Données. 282.
Doute. 74, 128.
Duperie. 47.

Economie de l'effort. 150.
Emerson. 43, 197.
Empirisme. 13, 32, 34, 37, 289.
Entendement, sa faculté d'abstraire. 233.
— Son évolution. 258.
— Ses trois départements. 133, 136, 141, 146, 147.
Erreur. 181.
— Devoir de l'éviter. 38.
Espace. 276.
Essence du bien et du mal. 216.
Ethique. 223, 225, 228.
— Ses trois problèmes. 201.
— Ses critériums. 215, 216, 220.
— Ses idéals. 215.
Etre : ses caractères. 160.
Etre : dans Hegel. 292.
Evidence objective. 33, 35, 36.
Evolution sociale. 245, 249.
Evolution mentale. 258.
Evolutionnisme : son critérium du bien. 118-120.
Expérience brute opposée à l'expérience rationnelle. 137.
— comme épreuve de nos croyances. 125.

Faits. 283.
Familiarité, contribue à l'intelligibilité. 96.
Fantômes. 325.
Fatalisme. 108.
Fiske. 267, 272.
Foi : en l'existence de la vérité. 29, 43.
— en nos compagnons d'existence. 44-45.
— Comment l'écolier la définit. 49.
— comme remède contre le pessimisme. 80, 121.
— en matière religieuse. 76.
— Sa définition. 110.
— opposée à la science. 15-18, 111-114.
— Comment elle engendre sa propre vérification. 79, 116-122.

Galton. 255.
Génies. 239-244.
Gnosticisme. 156-159.
Grand homme en histoire (la théorie du). 246.
Grands hommes et leur milieu. 230-266.
Gravité. 206.
Green. 221.
Gryzanowski. 253.
Gurney. 315, 318, 320.
Guthrie. 319.
Guyau. 204.

Hallucinations, leur recensement. 322.
Hasard. 166. 170-176, 195-197.
Hegel : 92, 274.
— Ses prétentions excessives. 283.
— Comment il fait usage de la négation. 284,301.
— de la contradiction. 286, 288.
— L'être. 292.
— L'«autre». 294.
— L'infini. 295.
— L'identité. 296.
— La détermination. 299.
— Son émotion ontologique. 308.
Hegélianisme (quelques points de l'). 274-309.
Heine. 218.
Helmholtz. 105, 111.
Herbart. 291.
Héros (le culte des). 273.
Hinton, C. H. 35.
Hinton, J. 121.
Hodgson, R. 317.
Hodgson, S. H. 30.
Honneur. 70.
Hugo. 227.
Hume, sur la causalité. 289.
Huxley. 27, 30, 111.
Hypnotisme. 313, 320.
Hypothèses, vivantes ou mortes. 22.
— Leur vérification. 125.
— chez l'homme de génie. 261.

Idéals. 215.
— Leurs conflits. 217.
Idéalisme. 109, 302.
Identité. 296.
Impératifs. 224.
Importance de l'individu. 267-273.
Importance des choses, sur quoi elle se fonde. 269.
Inconnaissable. 88, 101.
Indéterminisme. 170.
Individuelles (différences). 271.
Infini. 295.
Intuitionnisme, en matière d'éthique. 202, 205.
Invisible (monde). 71, 74, 76, 80.

Jevons. 261.
Jugements de regret. 178.

Leibniz. 63.
Liberté. 282.
Libre arbitre. 122, 163, 175.

Mahdi. 22, 26.
Mal. 66, 69, 178, 205.
Mallock. 53, 198.
Marc-Aurèle. 61.
Matérialisme. 145.
Médiumnité. 323, 324.
Mélancolie. 55, 59, 62.
Mesure du bien. 220.
Milieu : par rapport aux grands hommes. 236, 240.
— par rapport aux grandes pensées. 263.
Mill. 247.
Moi subliminal. 325, 331.
Monde : son ambiguïté. 96.
— invisible. 71, 74, 76.
— Ordre perçu et ordre conçu. 136.
Monisme. 291.
Moral (ordre). 208.
— (jugement), son origine. 202-204.
Morale (obligation). 208-213.
Morale (système de). 200-201.
— objective et subjective. 123-128.
Moralistes (les) et la vie morale. 200-229.
Myers. 318, 325, 330.
Mysticisme. 94.
Mystiques (phénomènes). 311.

Nature. 40, 61-64, 75.
Naturelle (théologie). 60-64.
Néant. 92.
Newman. 30.
Nu. 292.
Objective (évidence). 33, 36.
Obligation. 208-213.
Occultes (phénomènes). 312, 331, 332.
Omar Khayam. 177.
Optimisme. 80, 121, 180.
Options offertes à la croyance. 23, 31, 46.
Origine des jugements moraux. 201-204.

Participation. 279, 281, 286, 302.
Pascal (doute de). 25, 31.
Personnalité. 333, 336.
Pessimisme. 59, 60, 67, 80, 120, 178, 183.
Peut-être. 80.
Philosophie. 85.
— dépend des demandes personnelles. 113.
— Peut conduire au scepticisme. 58.
— Aspire à l'unité. 87-90.
— définitive. 129.
— Ses contradictions. 36.
Physiologie, son prestige. 131.
Piper (Mme). 324, 329.
Platon. 279.
Pluralisme. 15, 168, 194, 207, 275, 278.
Positivisme. 73, 127.
Postulats. 110-111.
Possibilités. 169, 197-198, 303, 304.
Pouvoirs de l'homme : sont adéquats à l'univers. 106.
Protoxyde d'azote. 305.
Providence. 196.
Psychiques (recherches), leurs résultats. 310-336.
Psychiques (Société des recherches). 313, 315, 316, 334,
— Ses procès-verbaux. 316, 334.

Questions que soulève l'éthique (Trois). 201.

Rationalisme. 32. 50.
Rationalité (sentiment de). 83-130.
— théorique. Ses limites. 85-94.
— mystique. 94.
— pratique. 102-104.
— Ses postulats. 170.
Rationnel (ordre) de l'univers. 136, 143, 165.
Recensement des hallucinations. 322.
Réflexe (l'action et le théisme). 131-162.
— Sa définition. 132.
— Par rapport au gnosticisme. 157.
Regret (jugements de). 178.
Religieux (esprit). 60.
Religieuse (hypothèse). 46, 49, 71.
Religion naturelle. 71.
— de l'humanité. 213.
Renan. 186, 188, 189.
Renouvier. 160.
Risques de la foi et du doute. 15, 47.
— Comment les réduire. 115.
Romantique (conception du monde). 333.
Romantisme. 188.
Rousseau. 54, 107.
Ruskin. 57.

Salter. 81.
Saut dangereux. 78, 116.
Scepticisme. 32, 43, 129.
Scolastique. 33.
Schopenhauer. 92, 178, 185.
Science. 30, 41.
— Son origine récente. 73.

Science. Comment elle dérive d'un désir particulier. 147, 150, 165.
— Elle repousse l'occulte. 327-329.
— Elle nie la personnalité. 333-336.
— Elle ne peut résoudre le problème du déterminisme. 170.
Science de l'éthique. 223-225.
Sélection des grands hommes. 239.
Sentiment de rationalité. 83.
Shakespeare. 53, 248.
Sidgwick. 314, 318.
Sigwart. 138, 148, 165.
Solitude morale. 207.
Spencer. 232, 246, 248, 259, 264, 272.
Stephen, (Sir J.). 21, 51, 227.
Stephen, L. 21.
Stoïciens. 285.
Subjectivisme. 182, 186, 187.
Subliminal (moi). 325, 331.
Substance. 99,
Suicide. 58, 70, 79.
Systèmes, en philosophie. 33, 201, 213.

Télépathie. 30, 319.
Tempérament conciliant. 226.
— énergique. 226.
Théisme et action réflexe. 131-162.
Théisme. 146 (voir Dieu).
Théologie naturelle. 61.
Théologie calviniste. 65.
Théorique (faculté). 146.
Thomson. 55-57, 65, 66.
Tolérance. 51.
Tolstoï. 204.
Totalité (principe de). 288.
Transmission de pensée. 319.

Unitariens. 144, 151.
Univers, égal à $M+x$. 117.
— Sa rationalité. 143, 155.
Utopies. 184.

Valeur (jugements de). 123.
Variations spontanées. 239, 260-261.
Vaudois. 67-69.
Veddah. 270.
Vérification des théories. 115-125.
Vérité, ses critériums. 35.
— et erreur. 38.
— morale. 206.
Vie; elle vaut d'être vécue. 53-82.
Vivisection. 77.

Wallace. 252.
Whitman. 54, 84, 94.
Wordsworth. 79, 94,
Wright. 72.

X. (Miss). 324.

Zola. 188.
Zollner. 35.

FIN

TABLE DES MATIERES

Pages.

PRÉFACE DU TRADUCTEUR 1

PRÉFACE DE L'AUTEUR. 13

CHAPITRE I. — **La volonté de croire** 21

Hypothèses et options. Le pari de Pascal. Le veto de Clifford. Causes psychologiques de la croyance. Thèse de l'auteur. Empirisme et absolutisme. De la certitude objective et de l'impossibilité d'y atteindre. Des deux sortes de risque que comporte la croyance. Du risque inévitable. La foi peut engendrer sa propre vérification. Conditions logiques de la croyance religieuse.

CHAPITRE II. — **La vie vaut-elle d'être vécue?** 53

Du tempérament optimiste et du tempérament pessimiste. Comment réconcilier avec la vie celui qui incline au suicide. De la mélancolie religieuse et de sa guérison. Décadence de la théologie naturelle. Antidotes instinctifs contre le pessimisme. La religion implique la croyance en un prolongement invisible de l'univers. Du positivisme scientifique. Le doute, tout autant que la croyance, exerce une action sur la conduite. Il est logiquement absurde de nier certaines croyances, car elles rendent leur objet vrai. Conclusion.

CHAPITRE III. — **Le sentiment de rationalité** 83

Rationalité synonyme de pensée coulante. Simplification. Clarté. Leur antagonisme. Caractère inadéquat des idées abstraites. De la conception du néant. Du mysticisme. La théorie pure ne peut éliminer le miracle. Le passage à la pratique peut rétablir le sentiment de rationalité. De la familiarité et du sentiment d'attente. De la « substance ». Un monde rationnel est celui qui semble s'accorder avec nos pouvoirs. Mais ceux-ci diffèrent d'homme

Pages

à homme. La foi constitue l'un de ces pouvoirs. Elle est inséparable du doute. Elle peut vérifier son propre objet. Son rôle dans l'éthique. Optimisme et pessimisme. Notre univers est-il moral? Que signifie ce problème? De l'anesthésie opposée à l'énergie. Nécessité de l'action personnelle. Conclusion.

CHAPITRE IV. — **L'action réflexe et le théisme** 131

Prestige de la physiologie. Plan de l'action nerveuse. De Dieu comme objet adéquat de l'esprit. Contraste entre le monde perçu et le monde conçu. De Dieu. Des trois départements de l'esprit. La science a sa source dans un désir subjectif. Du théisme comme moyen terme entre deux extrêmes. Du gnosticisme. La faculté de connaître suppose nécessairement une fin d'ordre pratique. Conclusion.

CHAPITRE V. — **Le dilemme du déterminisme**. 163

Toutes les philosophie aspirent à un univers rationnel. Définition du déterminisme et de l'indéterminisme. L'un et l'autre sont des postulats de rationalité. Examen des objections que soulève l'idée de hasard. Le déterminisme implique le pessimisme. Moyen d'y échapper par le subjectivisme. Le subjectivisme aboutit à la corruption. Un monde qui fait place au hasard constitue moralement l'alternative la moins irrationnelle. Le hasard n'est pas incompatible avec l'idée d'une Providence.

CHAPITRE VI. — **Les moralistes et la vie morale**. . . . 200

Le moraliste postule un système unifié. Origine des jugements moraux. Les biens et les maux sont créés par nos jugements. Les obligations sont créées par les aspirations. Du conflit des idéals. Comment il est résolu. De l'impossibilité d'un système d'éthique abstrait. Du tempérament conciliant et du tempérament énergique. Connexité entre l'éthique et la religion.

CHAPITRE VII. — **Les grands hommes et leur milieu**. . 230

De la solidarité des causes dans l'univers. L'esprit humain abstrait pour expliquer. Des différents cycles d'action dans la nature. De la distinction proposée par Darwin entre les causes qui produisent et celles qui préservent une variation. Les causes physiologiques produisent les grands hommes, le milieu n'a pour effet que de les adopter et de les préserver. Une fois adoptés, ils deviennent des ferments sociaux. Critique des théories de MM. Spencer et Allen. Citations empruntées à MM. Wallace et Gryzanowsky. Les lois de l'histoire. De l'évolution men-

Pages

tale. De l'analogie que présentent les idées originales avec les variations accidentelles du Darwinisme. Critique du point de vue de Spencer.

CHAPITRE VIII. — **De l'importance de l'individu** 267

Une différence minime peut être importante. Les différences individuelles sont importantes parce qu'elles constituent la cause des changements sociaux. Justification du culte des héros.

CHAPITRE IX. — **De quelques points de la philosophie hégélienne** 274

Le monde apparaît comme un pluralisme. Eléments d'unité au fond du pluralisme. Prétentions excessives de Hegel. Comment il considère la négation comme un principe d'union. Du principe de totalité. Monisme et pluralisme. De l'essence et de l'accident ; un sophisme de Hegel. Le bon et le mauvais infini. De la négation. Conclusion. Appendice sur la révélation anesthésique.

CHAPITRE X. — **Les recherches psychiques et leurs résultats** 310

Du résidu non classé. La Société des Recherches psychiques et son histoire. De la transmission de pensée. L'œuvre de Gurney. Le recensement des hallucinations. Les médiums. Le « moi subliminal ». La « science » et la présomption d'erreur qu'elle attache à certaines interprétations. Du caractère scientifique de l'œuvre de M. Myers. La conception mécanique-impersonnelle de la vie, opposée à la conception personnelle-romantique.

INDEX ALPHABÉTIQUE. 337

ce 4-N-52

éseau de bibliothèques
Université d'Ottawa
Échéance

U0 0 4 AVR APR 2008

U0OCT 1 0 2007

AVR APR 0 8 2008

U 0 0 6 DEC 2007

U0SEP 0 7 2008

ry
wa
aries
of O
Due

97
97
1997
97
9
2004
2004
2004
04
005

a39003 000629229b

B 945 .J21R6 1969
JAMES, WILLIAM.
MORAL PHILOSOPHY OF

CE B 0945
.J2W5F 1916
COO JAMES, WILLI VOLONTE DE C
ACC# 1012030